Zet
sztuka kultura
sprawy społeczne

ROK VI NR. 5 (116)
DWUTYGODNIK POD REDAKCJĄ JERZEGO BRAUNA
WARSZAWA, DNIA 1 CZERWCA 1937 R.
CENA 50 GR.

O naszej pracy i walce

Na wiosnę r. 1931 padła pierwsza otwarta zapowiedź walki z nieodpowiedzialną, impotentną kliką, okupującą cynicznie życie duchowe Polski odrodzonej. Red. Jerzy Braun napisał wówczas, że „za lat dziesięć kamień na kamieniu nie zostanie z tego gmachu, w którym prawdę uważa się za kłamstwo, a kłamstwo podaje się za prawdę". Wkrótce potem J. Braun, działając w porozumieniu z grupą młodych pisarzy krakowskich, założycieli „Gazety Literackiej" (powstałej w r. 1926, a wskrzeszonej po przerwie — w r. 1931), złożył w Ministerstwie W. R. i O. P. memorjał o potrzebie przebudowy naszego życia kulturalnego, przez ukrócenie monopolu kliki, zmobilizowanie wszystkich twórczych elementów naszego świata intelektualnego i artystycznego, oraz planowy zwrot do własnych, rdzennych wartości i kreacyj polskiego genjuszu narodowego. Koncepcja ta nie znalazła należytego poparcia czynników urzędowych.

Wówczas postanowiono działać na własną rękę, ograniczając — z braku środków — projektowaną akcję do znacznie skromniejszych rozmiarów. Powstał dwutygodnik „Zet", pismo całkowicie niezależne, utrzymywane wysiłkiem i ofiarnością prywatną, a przeznaczone do pracy prolegomenicznej, niejako laboratoryjnej, mającej przestudjować i zakorzenić w rdzeniu rzeczywistości polskiej fundamenty wielkiej reformy ideowej. „Zet" było pismem „trudnem", przeznaczonem dla nielicznej ekipy intelektualistów i pisarzy, obliczonem na robotę „długofalową". Inaczej zresztą być nie mogło. U podstaw każdego ruchu powszechnego, rozkołysującego ocean ery, tkwi zawsze długotrwały wysiłek myśli, zwróconej ku własnym, elementarnym źródliskom.

Posiane zostało ziarno rewolucji duchowej. Stało się to niemal niepostrzeżenie, w okresie zaściankowego marazmu i niepodzielnych rządów „sitwy", sprzysiężonej dla eksploatacji i obrony swych lukratywnych pozycyj w naszej kulturze. Ale to pchnięcie wystarczyło, by wydobyć Polskę z impasu, w jaki popadła. Proces renesansu intelektualnego i etycznego został zapoczątkowany.

„Zet" było forpocztą wszczynającej się walki z monopolem kliki „Wiadomości Lit.", pasorzytującej nietwórczo na łatwo zdobytych laurach. Pomiędzy temi dwu pismami powstał odrazu dystans tak wielki i przeciwieństwo tak niepojednalne, że polska rzeczywistość kulturalna zawisła w próżni, między biegunami odpychającymi się, jak elektryczne plus i minus. Horror vacui wypełnił tę próżnię szeregiem czy konstelacją pism i ugrupowań pośrednich, jak „Pion", „Prosto z Mostu" i wiele innych, trwałych i efemeryd, grawitujących to w tę to w ową stronę, usiłujących jednak znaleźć równowagę między „abstrakcyjną wyniosłością" „Zetu", a niską seksual-demagogją „Wiad. Lit.", spekulujących na frazeologji pseudopostępowej i zanimalizowanych instynktach inteligenckiego gminu. W ten sposób powstanie „Zetu" automatycznie niemal zróżnicowało skalę, wzbogaciło treść i zdynamizowało charakter naszego życia kulturalnego. Znalazło się dużo miejsca dla nowych piór i nowych ambicyj konstruktywnych.

Tak było w płaszczyźnie kultury. Ale i w płaszczyźnie historji odbył się taki sam żywiołowy proces. Pomiędzy starą ideą „niepodległościową" — będącą tak czy inaczej jedynym motywem nadrzędnym dla wszystkich grup polityczno - społecznych w Polsce — a nową ideą „posłannictwa", mesjaniczności, misji dziejowej, powstał odrazu rozdział tak olbrzymi, że polska świadomość zbiorowa i intuicja historyczna, chcąc uniknąć utraty równowagi, musiała zareagować wytworzeniem łańcucha haseł i stanowisk pośrednich. Obserwujemy też w tym okresie ferment i ruchliwość ideotwórczą w skali dawno niespotykanej. Powstają nowe pisma i grupy społeczno-polityczne, rozłamy i fuzje, przekształcenia światopoglądowe, których interesujące odbicie znajdziemy zwłaszcza na łamach pism ruchu młodopaństwowego i młodonarodowego (jak „Bunt Młodych", „Głos", „Myśl Polska", „Awangarda Państwa Narodowego", „Merkuryusz Polski", „Jutro Pracy", „Ruch Młodych", „Nowy Ład" i t. p.). Jako epifenomen tej „rewolucji duchowej", wyrasta konflikt dwu generacyj i zaognia się t. zw. „problem młodzieżowy".

„Anarchja — powiada Kierkegaard — jest to stan, w którym zamiera jedna idea a jeszcze nie narodziła się druga". Ten stan anarchji, grożący Polsce, został przewidziany w „Zecie" u samego wstępu naszej akcji. Stąd nasze nawoływanie: Polska potrzebuje idei. Ostrzegaliśmy już wówczas (w r. 1932), że jeśli Polska nie wytworzy własnej idei o wielkiej sile oporu i potędze ekspansywnej, młodzież jej zacznie nasycać swój głód światopoglądowy za kordonem hitlerowskim i sowieckim. Ta groźba zmaterjalizowała się rychło. Trzeba dziś olbrzymiego wysiłku, by wyrugować infiltrację tamtych doktryn i zastąpić ją polskim ideałem kulturalnym i historyczno - imperjalnym.

Aby uśmierzyć konflikt powstały między generacjami, przeprowadziliśmy w szeregu artykułów ścisły dowód, że mocarstwowość (ideał kulminacyjny „niepodległościowców") i posłannictwo, nietylko nie są w sprzeczności, lecz się doskonale uzupełniają, a raczej, że misja dziejowa jest warunkiem prawdziwej siły. Aby zaś ułatwić narodziny „polskiej prawdy", owej „trzeciej zasady" nadrzędnej, przeprowadziliśmy: a) krytykę światopoglądu, cech psychicznych i metod obozów: państwotwórczego („sanacji") i narodowego („endecji"), tych dwu członów specyficznej, polskiej antynomji społecznej, b) krytykę doktryny faszystowskiej (rasistowskiej) i komunistycznej (markso - leninowskiej), jako członów nowej antynomji powszechnej, rozdzierającej świat cywilizowany.

W związku z tem pierwsi wskazaliśmy potrzebę rozwiązania tej beznadziejnej antynomji polskiej, przez twórczą współpracę (symbiozę) obydwu zwalczających się obozów, — co dziś zostało podjęte w idei „konsolidacji". Pierwsi też wytworzyliśmy koncepcję historjozoficzną Polski „między Wschodem a Zachodem", powołanej do zażegnania starcia dwu fałszywych światopoglądów: faszyzmu i komunizmu, przez sformułowanie doktryny społeczno - politycznej nadrzędnej (zawartej n. b. w dawnych ideach moralno - politycznych Polski i w dziełach naszej filozofji narodowej). Problemat: „Wschód i Zachód — a Polska" został przez nas postawiony już w kwietniu 1932 r., zaś zapowiedź zbliżającego się starcia światowego faszyzmu i komunizmu znajdzie czytelnik w szeregu artykułów wstępnych z r. 1932-1933.

„Zet" alarmował nieustannie, już wówczas, że prące na nas „kamienie młyńskie" idej i potęg uzbrojonych po zęby zmuszają nas do nadludzkiego wysiłku obrony i przeciwnatarcia. Zrozumienie tego przenikało jednak w mózgi polskie, jak owa wizja Polski „między Zachodem a Wschodem", z której szydzono, jako z „mistyki politycznej". Dopiero w r. 1936 padło w masy hasło obrony i nawrotu do własnych energij i wartości ideowych.

Demaskując przesąd materjalistyczny zarówno w rasizmie, jak w bolszewizmie, przeciwstawialiśmy im chrześcijański spirytualizm, jako punkt wyjścia polskiej misji dziejowej. Polska walcząca o prymat ducha, o „kulturę ładu i wolności", Polska — katolickie imperjum apostolskie, zdynamizowane twórczo przez mesjanizm, oto hasła, konsekwentnie w „Zecie" głoszone. Naturalnym ich wynikiem był *system równowagi i neutralności* w sporze bloków światopoglądowych, jako zasada polityki zagranicznej (n. b. istotnie przez nasze M. S. Z. realizowany), oraz nasz zasadniczy teoremat ustrojowy *koordynacji wolności i przymusu*, w polityce wewnętrznej Polski (część tych postulatów ustrojowych, dyskutowanych szeroko na łamach „Zetu" w latach 1933-34, znalazła wyraz w nowej konstytucji, główny punkt jednak: Ciało Kierownicze, jako „mózg centralny" i regulator ustrojowy, nie został w niej uwzględniony).

Uwieńczeniem koniecznem tego nowego systemu moralno - politycznego była idea „polskiego imperjum Europy Środkowej" (B. P. A.), nowej konstrukcji kulturalno - politycznej, jaka powstać winna między Bałtykiem a Adrjatykiem i Morzem Czarnem. Idea ta, rozwinięta w „Zecie" w szeregu artykułów dyskusyjnych, znalazła silny odzew, wchodząc w skład programu wielu grup i stronnictw, zwłaszcza wśród „młodych".

Tak oto polska myśl i wola zbiorowa została pchnięta w nowe łożysko, utorowane z trudem, łożysko z którego już nic jej nie wytrąci. Dziś trzeba nam tylko pragnąć, by ruch zapoczątkowany nie był prądem fatalistycznym, lecz pozyskał kierownictwo świadome; inaczej bowiem powstanie niebezpieczeństwo ślepych wyładowań i nieuchronnych kataklizmów historycznych.

To kierownictwo świadome może już dzisiaj czerpać z obfitego zasobu myśli i prac, zainicjowanych w „Zecie", a kontynuowanych na własną rękę przez wiele ośrodków twórczych w Polsce. Zagadnienie kryzysu duchowego naszej cywilizacji było przez nas studjowane i omawiane wszechstronnie. Przedmiotem naszych wysiłków było określenie dokładne rzeczywistości historycznej, t. j. charakteru i zjawisk obecnej epoki przejściowej, oraz przemyślenie jasnego planu działań historjotwórczych, jakie winna Polska podjąć, aby wypełnić swą misję dziejową.

Przezwyciężyć chaos współczesny zwalczających się prądów i idej można jedynie przez ustanowienie jakiegoś autorytetu nadrzędnego, prawdy powszechnej, implikującej rozwiązanie szeregu pochodnych problemów, związanych ściśle z tem zagadnieniem podstawowem. Polska, tkwiąca w geopolitycznem centrum Europy, ma warunki i możliwości dokonania tego olbrzymiego dzieła. Na tem też polega jej jutrzejsza misja historyczna.

Rzutowany na płaszczyznę transcendentalną ducha kryzys współczesny ma swą przyczynę w głębokim fermencie moralnym i umysłowym, w kryzysie myśli i sumienia zbiorowego naszej rasy. Pierwiastki tej choroby tkwią w fałszywej koncepcji postępu, szerzonej przez czynniki świadomie czy bezwiednie destrukcyjne. Toteż rola Polski sprowadza się, w aspekcie negatywnym, do konieczności zniszczenia ukrytych gniazd owych chorobotwórczych bakteryj naszej cywilizacji, zaś w aspekcie pozytywnym, do nieodzownego renesansu filozofji i religji.

Zgubna rola towarzystw tajnych i masonerji światowej była w „Zecie" niejednokrotnie rozpatrywana; nie ulega wątpliwości ścisły związek tych elementów z fałszywym mesjanizmem żydowskim, którego starcie generalne z twórczym, uniwersalnym mesjanizmem polskim jest nieuniknione. Co do filozofji, to walka o jej suwerenność i misję kosmiczną jest jednem z głównych zadań „Zetu". Najwięcej miejsca poświęcaliśmy wielkim systemom polskiej filozofji mesjanicznej (od Wrońskiego i Cieszkowskiego aż do Brzozowskiego), zapomnianym, niedocenionym i przemilczanym przez własne społeczeństwo. „Zet" usiłuje przywrócić tym kapitalnym kreacjom myśli spekulatywnej należne miejsce w historji filozofji, a zużytkować te ich koncepcje, które dziś są szczególnie aktualne.

Specjalną uwagę poświęcamy potężnej doktrynie Hoene-Wrońskiego, której ogłoszenie drukiem i prześwietlenie krytyczne wymaga długoletniej pracy wielu mózgów. W tej dziedzinie zrobiło się już wiele. Wybitną rolę odegrało tu Towarzystwo Hoene-Wrońskiego, którego organem publicystycznym „Zet" pragnie być w miarę swych sił.

Boje nasze o podźwignięcie kultury filozoficznej, a specjalnie metafizyki w Polsce, miały swój moment kulminacyjny na III Polskim Zjeździe Filozoficznym, gdzie zarysowała się jaskrawa rozbieżność między szkołą metafizyczną, nawiązującą do filozofji Wrońskiego, a szkołą formalistyczną empirjo - logistów. Jednocześnie „Zet" toczył walkę o renesans uczucia metafizycznego w sztuce, zaznaczając swe stanowisko w szeregu rozpraw i studjów filozoficzno - estetycznych oraz artykułów dyskusyjnych. Szczególnie szeroko rozważany też był problem odrodzenia polskiego teatru monumentalnego. Przedmiotem rozległych studjów był m. in. teatr profetyczny Stanisława Wyspiańskiego, na który rzuciły nowe światło badania i rewelacyjne koncepcje A. Ł. Cybulskiego.

Wielki renesans religji w życiu duchowem jednostki i w życiu społecznem jest warunkiem podźwignięcia ludzkości z chaosu i upadku, wydobycia jej z otchłani sceptycznego relatywizmu i zbliżenia ku Absolutowi. Odrodzenie to dokonać się może tylko przez odnowę wyschniętych źródeł „nadprzyrodzonego", przez zwrot ku najwyższym metafizycznym pierwiastkom religji. „Zet" wyłuskuje uporczywie te aspekty transcendentne i absolutne zformalizowanego i udocześnionego życia religijnego w Polsce, dążąc z jednej strony do zgodzenia wiary z wiedzą (religji z filozofją), by wytrącić laicyzmowi broń z ręki i ocalić Polskę przed losem Hiszpanji, z drugiej strony zaś dynamizując katolicyzm polski postawą apostolską, mesjaniczną. Sądzimy, że renesans katolicyzmu w życiu duchowem Polski jest w dużej mierze skutkiem wystąpienia „Zetu", który w swych dysputach religijnych („Wrońskizm a katolicyzm") unaocznił powagę i wyżynną strukturę metafizyczną doktryny katolickiej. Pod tym względem obserwujemy postęp olbrzymi od czasów niedawnych, gdy symbolem katolicyzmu była dla większości inteligencji polskiej postać ks. Pirożyńskiego, nad którym Boy odnosił swe łatwe tryumfy.

Jeśli idzie o konkretne dokonania, to zaliczyć do nich należy „Bibljotekę Zet", wykłady o filozofji polskiej w Warszawie i w szeregu miast prowincjonalnych, spopularyzowanie prac Hoene-Wrońskiego i francuskich wronskistów (Warraina), wreszcie t. zw. „porozumienie prasowe", które przerwało wprawdzie swą działalność po gwałtownych atakach mafji zakonspirowanej, przerażonej jego wpływami na opinję publiczną (zwłaszcza na młode pokolenie), które jednak nauczyło walczących w pojedynkę uczciwych publicystów polskich zasiadać przy wspólnym stole, by radzić nie nad konjunkturalną polityką, lecz nad najwyższymi problemami kultury i zdrowia duchowego Polski. Do pozytywnych dokonań „Zetu" zaliczamy również zwycięską kampanję przeciw Boyowi i jego „życiu ułatwionemu", oraz nawpół udaną akcję przeciw Z. N. P., która uświadomiła społeczeństwo o destrukcyjnych wpływach mafji na szkolnictwo polskie

Walka nie jest ukończona. Będziemy ją toczyć „aż wojnę Prawdy Polska wygra w sobie". Polska musi zrzucić ze swego promiennego oblicza ohydną maskę trupiej zgnilizny, maskę „wężami świszczącej Meduzy". Polska musi być wyzwolona z pod okupacji ciemnej zmowy pasorzytów, uprawiającej trucicielstwo dusz na wielką skalę. Polska musi zrozumieć, odrodzić i przyswoić sobie swe olbrzymie, samorodne wartości duchowe i podjąć swe rozstrzygające posłannictwo, ocalając siebie i cywilizację chrześcijańską przed nocą barbarzyństwa, która zapada tak tragicznie nad światem.

Z powodu złego stanu zdrowia red. Jerzego Brauna, w wydawnictwie nastąpi, podobnie jak w latach ubiegłych, dłuższa przerwa wakacyjna. Gdyby jednakowoż w okresie tym powtórzyły się napaści na „Zet" i doktrynę Wrońskiego, nie pozostaniemy dłużni odpowiedzi, wydając numer „nadprogramowy", co polecamy uwadze naszych przeciwników.

Redakcja.

Misja Ducha św. w dziejach

(Ciąg dalszy polemiki z ks. dr. J. Ciemniewskim)

O privilegium filozofa

W artykule „Czy wrońskizm jest sprzeczny z doktryną katolicką?" („Zet", nr. 2 r. VI) zaznaczyłem zaraz na wstępie, że „warunkiem twórczej polemiki" w tej tak trudnej dziedzinie jest wyraźne przeprowadzenie linji demarkacyjnej między filozofją a teologją, t. j. uwzględnienie odrębności ich cech, atrybucyj i zadań. Ja nie zapominam o tym warunku: wiem dobrze, że teologom-duchownym obojętne jest, czy Wroński odkrył rzeczywiście prawdę, a obchodzi ich tylko, czy to co on mówi jest zgodne z tradycyjnymi tezami doktryny katolickiej; nie przeprowadzam też dowodu na *prawdziwość*, lecz dowód na *zgodność* (zgoła inaczej dyskutowałbym z filozofami). Niestety ks. Ciemniewski nie przystaje na ten zasadniczy warunek, jak widać z jego repliki („Credo a Cognosco", „Zet" nr. 3 - 4 r. VI), co muszę podkreślić z żalem, mimo całego szacunku, jaki dlań żywię.

Zarzuca on mi np., że moja definicja wiary daleko odbiega „od określenia przyjętego w Kościele i teologji katolickiej". A przecież filozof ma prawo do autonomicznych determinacyj i sformułowań. Napisałem: „Wiara to nic innego, jak samopostrzeganie się rozumu stwórczego w postaci problematu odrodzenia swej własnej samorzutności, utraconej przez grzech pierworodny". Ks. biskup J. S. Pelczar pisze w swem dziele apologetycznem[1]) innemi słowami *to samo:* „A cóż jest istotą wiary teologicznej i jaka jest jej potrzeba? Odpowiada na pierwsze pytanie Apostoł: *Wiara jest gruntem rzeczy, których się spodziewamy, wywodem rzeczy niewidzialnych* (Hebr. XI, 1), czyli jest uchwyceniem, a temsamem wykazaniem i ubezpieczeniem tych rzeczy, których nie widzimy, ale które są przedmiotem naszej nadziei, bo mają stanowić przyszłą naszą szczęśliwość, czyli Boga i rzeczy Bożych."

Zarzut „zracjonalizowania nadprzyrodzonej cnoty wiary i odebrania jej pierwiastka boskiego", postawiony mej definicji przez ks. dr. Ciemniewskiego, wynika z nieporozumienia. Przedewszystkiem „zracjonalizowanie" jest zadaniem i obowiązkiem filozofa, powtóre: zracjonalizowanie nie odbiera „pierwiastka boskiego", bo rozum sam w sobie jest pierwiastkiem boskim[2]). Trzeba też wciąż pamiętać, że „rozum stwórczy" oznacza u Wrońskiego władzę transcendentną, nadprzyrodzoną, *samorzutność wiedzy absolutnej*, czyli „życie nadprzyrodzone Ducha Świętego w nas". (Treść pojęcia „rozum stwórczy" wyłożę dokładniej w toku nin. artykułu).

Konieczne sprostowania

Cieszę się, że ks. dr. Ciemniewski cofnął, w swym art. „Credo a Cognosco" postawiony poprzednio Wrońskiemu zarzut pelagjanizmu, a więc *pierwszą* z dwu zasadniczych objekcyj co do prawowierności katolickiej filozofji mesjanicznej; mam nadzieję, że i *druga* objekcja, a mianowicie „zarzut racjonalizmu", podtrzymywany nadal przez przez ks. Ciemniewskiego, odpadnie, gdy zanalizujemy wspólnie, w toku naszej polemiki, podstawowe elementy tego zagadnienia.

Przedtem jednak muszę uczynić dwa sprostowania, w kwestji problemu odrodzenia „ex aqua et Spiritu Sancto", zanim przejdziemy do porządku nad tym fragmentem dyskusji:

1) Nie „odstąpiłem" od swego komentarza do słów Chrystusa „nisi quis renatus est ex aqua et Spiritu Sancto", lecz wyjaśniłem, że słowa te można interpretować dwojako: *heteronomicznie*, w odniesieniu do Chrztu św., i *autonomicznie*, w odniesieniu do „własnego stworzenia", czyli wysiłku samorzutnego, przez jaki człowiek winien dopełnić swe „nowe stworzenie" z łaski (przez usynowienie i uświęcenie); komentarz mój był jednostronny, reprezentując wyłącznie ów aspekt autonomiczny, gdy go jednak uzupełnimy aspektem heteronomicznym, t. j. komentarzem katechizmu katolickiego, wówczas pozostaje on w mocy, demonstrując naocznie harmonję filozofji i religji.

2) „Drugie stworzenie" człowieka jest również dziełem Boga — bo „wszystko stało się przezeń i nic nie stało się bez niego", jak mówi pierwszy werset ewangelji św. Jana — ale przy samorzutnem współdziałaniu człowieka, który ma je dopełnić rozumem i wolną wolą; w tym sensie jest ono „samostworzeniem się" („Dał im moc, aby *się stali* synami Bożymi" [Jan I, 12], a nie „*uczynił ich* synami Bożymi").

Zagadnienie wzajemnej relacji i kooperacji łaski i zasługi ma podstawowe znaczenie dla wyjaśnienia tej kwestji. „La grâce, ébauche de vie éternelle, *inchoatio gloriae*, ne se réalise qu'avec notre collaboration" — pisze mgr. Landrieux, biskup Dijonu, w swej pięknej książce „Le Divin Meconnu". A ks. dr. L. Puciata[3]) tak referuje pogląd św. Anzelma kantuaryjskiego na ten problemat: „Gdy rozumne stworzenie, mogąc przez grzech pozbawić siebie sprawiedliwości, mimo to zachowuje ją, a tem samem zasługuje na łaskę utwierdzenia w tejże sprawiedliwości, wówczas pod pewnym względem *samo sobie nadaje*[4]) sprawiedliwość i posiada ją jakgdyby *samo z siebie*. Przez to staje się ono podobne do Boga, który wszystko posiada sam z siebie".

W o ileż większej mierze wolno nazwać „samostworzeniem" dobrowolne i twórcze zużytkowanie „darów nadprzyrodzonych" Ducha Świętego do rozwinięcia w sobie władz transcendentnych rozumu, aby zgłębiać przy ich pomocy „profunda Dei" i zbliżyć się aż do Jego niewysłownej istoty. Ale to wiąże się już z zagadnieniem „racjonalizmu transcendentnego", którym zajmę się w dalszym ciągu nin. artykułu.

Niebezpieczeństwo fideizmu

Artykuł mój „Czy wrońskizm jest sprzeczny z doktryną katolicką" był bardzo długi i mógł — przyznaję to — znużyć nawet bardzo uważnego i przenikliwego czytelnika. Może ks. dr. Ciemniewski przeoczył, że w przedostatnim rozdziale, zatytułowanym „Credo a Cognosco", znajduje się wyczerpująca odpowiedź na ów po raz drugi postawiony przezeń zarzut racjonalizmu. Wykazałem tam, że przejście stopniowe od Credo do Cognosco religijnego, czyli od WIARY do coraz bardziej przybliżonego i bezpośredniego POZNANIA Boga, jest najgłębszą tendencją doktryny katolickiej; powołałem się przy tem na św. Tomasza i innych myślicieli, ortodoksalnych teologów.

Ks. Ciemniewski pisze: „Wiara jest wprawdzie poznaniem... ale poznaniem wyższym, doskonalszym od rozumu ludzkiego, *choćby to nawet był rozum stwórczy* (podkreślenie moje), o którym mówi p. Braun". Otóż zacytowane przezemnie ustępy ze św. Tomasza i Ojca Rousselot dowodzą, że stanowisko doktryny katolickiej jest wręcz odmienne, że rozum w „poznaniu metafizycznem" wzbija się wyżej niż wiara, że „substancja boska może być widziana jedynie przez intelekt", że wiara pozostaje w sferze niższej, psychicznej, zaś intelekt należy do sfery *wyższej*, duchowej. „Myśl a nie wiara staje się organem dla osiągnięcia Najwyższego" (O. Rousselot).

Myli się również ks. Ciemniewski, gdy pisze: „Przez wiarę dusza ludzka podnosi się do poznania Boga, jakim On jest sam w sobie"... Za podobne zdania Maritain popadł w podejrzenie *fideizmu*, potępionego — jak wiadomo — na soborze watykańskim, jako doktryna „obca nauce Kościoła". W XIX-tym wieku fideizm był w Kościele bardzo rozpowszechniony, w Polsce krzewi się on wciąż bujnie (jak stwierdza O. Woroniecki) i to nawet wśród teologicznie wykształconego duchowieństwa. Trzeba jednak pamiętać, że żyjemy w w. XX-tym, który zerwał już dawno z tym szkodliwym, niebezpiecznym błędem, wypaczającym sens absolutny nauki Chrystusa.

Ks. Ciemniewski dziwi się, że mojem zdaniem „wiara nie jest doskonalszym organem poznania i osiągania Boga, niż myśl i poznanie metafizyczne" i pisze, że to „zupełnie zaciemnia sprawę". A przecież to nie moje zdanie, lecz św. Tomasza i jego katolickich komentatorów. Dowodzi to, że ks. Ciemniewski nie wyzwolił się z pod ciśnienia prądów fideistycznych, ba, nie dostrzega nawet, że znajduje się pod ich wpływem.

Twierdzi on, że przez wiarę — która poznaje Boga „jakim On jest sam w sobie" — „inteligencja nasza osiąga swą pełność". Jest on tu sprzeczny ze swym własnym wywodem o czterech stopniach poznania (rozum przyrodzony, wiara, poznanie przez natchnienie Ducha Świętego i poznanie eksperymentalne Boga, czyli poznanie mistyczne). Gorzej, że jest niezgodny i z doktryną katolicką. Gdyby przez wiarę inteligencja nasza osiągała swą pełnię, zniknęłyby skutki (ślady) grzechu pierworodnego, zaciemniające rozum i osłabiające wolę (zawiniona niewiedza, konkupiscencja i skazitelność ciała). Błąd ks. Ciemniewskiego wynikł z tego, że przypisał on wierze wyższe atrybucje poznawcze niż te, które jej — podług nauki Kościoła przysługują.

W swej apologji Credo ks. Ciemniewski *z konieczności zatwierdza* jednak Cognosco i jego wyższość bezwzględną. Wiara o tyle ma swój walor, o ile zbliża nas ku doskonałemu *poznaniu* Boga. Samaż wiara jest rodzajem *poznania*. „Jedno tylko *poznanie:* oglądanie Boga w niebie przewyższy stokroć nasze obecne *poznanie* Go przez wiarę"... „Przez łaskę poświęcającą dusza posiada już Boga w sobie i nie tylko Go posiada, ale *poznaje* Go..."

Widzimy stąd, że z którejkolwiek strony podejdziemy do doktryny katolickiej, zawsze relacja Credo do Cognosco będzie tam stosunkiem środka (względnego) do celu (absolutnego). Nawet naloty fideizmu nie mogą tej prawdy przysłonić. I u św. Pawła „nowy człowiek" „wciąż się odnawia, rosnąc w *poznaniu*", a nie „rosnąc w wierze". Teksty są wyraźne. Wyraźna też jest linja rozwojowa Kościoła. Jeśli fideizm został ostatecznie odrzucony, to dlatego, że teologja katolicka stwierdza coraz wyraźniej istnienie w nas jakiegoś *rozumu wyższego* (intelekt niestworzony, poznanie metafizyczne, supraracjonalne i t. d.), niż rozum przyrodzony, który odwiecznie przeciwstawiano wierze. Szczyty doktryny katolickiej zbliżają się tak coraz bardziej do stanowiska Wrońskiego, który odkrył w rdzeniu naszego ja ten „rozum stwórczy", sparaliżowany w nas tak długo przez skutki grzechu pierworodnego, lecz zwolna wydobywający się z tej powłoki fizycznej.

Rozum stwórczy i jego miejsce w hierarchji stopni poznania

Ks. Ciemniewski rozumie dobrze, że tu jest sedno problemu; dlatego zapewne pyta tak uporczywie, co oznaczają nasze terminy: „racjonalizm transcendentny", „supraracjonalizm", „czysta transcendencja", czy wreszcie sam „rozum stwórczy". „O ile zrozumiałem p. Brauna — pisze on — słowo to oznacza coś ponad rozum, pisze on bowiem, że Wroński posługuje się... *czystą transcendencją*, aktem hyperlogicznym rozumu stwórczego"...

Otóż — i tak, i nie. Supraracjonalizm, albo raczej *nowy racjonalizm* Wrońskiego mówi o władzy, która sięga „ponad rozum" stworzony, przyrodzony, nie przestaje jednak być rozumem; jest ona mianowicie rozumem nadprzyrodzonym, wyzwolonym z warunków fizycznych naszego bytu, działającym poza przestrzenią (akt hyper-empiryczny) i poza czasem (akt hyperlogiczny). Dawny racjonalizm, który wrońskiści zwą „pseudoracjonalizmem", opierał się na rozumie immanentnym, operującym na danych doświadczenia przy pomocy funkcyj logicznych umysłu, a więc posługującym się metodą eksperymentalną oraz dogmatyczno-aksjomatyczną. Ten racjonalizm nie mógł dosięgnąć sfery nadprzyrodzonej prawd religijnych i musiał popaść w konflikt z Kościołem. Racjonalizm transcendentny operuje poza sferą empiryczno - logiczną, wchodząc w kontakt z rzeczywistością absolutną (niestworzoną) za pośrednictwem *aktu transcendencji*, czyli ujmowania wiedzy stwórczej *przez samą siebie*.

Zapyta jednak ks. Ciemniewski jakie miejsce zajmuje ten rozum stwórczy Wrońskiego w hierarchji rozróżnianych przez teologję stopni poznania. Przyznaję, że ja sam zaciemniłem nieco tę kwestję, gdy umieściłem go na stopniu 2-gim, t. j. „obok wiary" („jest to to samo piętro, na którym znajduje się wiara w nadprzyrodzone"), lub na stopniu 3-cim („jest to piętro trzecie, gdzie naturalizm i supernaturalizm zostaje utożsamiony"). Uczyniłem to przez zbytek ostrożności, by nie gorszyć niewykształconych teologicznie czytelników zbyt jaskrawem „wywyższeniem" rozumu ponad wiarę. Okazuje się jednak, że ścisłość i prawda ważniejsza jest od wszystkich względów ubocznych. Usystematyzuję tedy rzecz dokładniej.

Rozum stwórczy Wrońskiego nie jest ani poznaniem przez „rozum przyrodzony" (stopień 1-szy), ani poznaniem „przez wiarę w nadprzyrodzone" (stopień 2-gi), ani też poznaniem „przez natchnienie Ducha Świętego" (stopień 3-ci). Odpowiada on raczej „eksperymentalnemu poznaniu Boga" „przy pomocy darów Ducha Świętego", t. j. temu co św. Tomasz rozumie przez poznanie *metafizyczne* (stopień 4-ty), osiągane przez „czysty, nieuwarunkowany intelekt", — z tem zastrzeżeniem, że rdzeń rozumu stwórczego stanowi *rozum absolutny*, czysta powszechność wiedzy samej w sobie, czyli DUCH ŚWIĘTY, wobec czego poznanie przez rozum stwórczy przyspasabia nas już, w warunkach ziemskich, do visio beatifica w niebie[5]). Ów 5-ty stopień poznania („widzenie uszczęśliwiające") jest wprawdzie sensu stricto niemożliwy za życia człowieka, w warunkach doczesnych, nie trzeba jednak zapominać o obietnicy Parakleta, Ducha Prawdy, który nauczy nas *wszystkiego* („docebit vos omnia") i wyjaśni nam *wszystko*, a więc całą i absolutną prawdę. Zarówno te słowa Pisma Św., jak i szereg innych, świadczą dobitnie, że nauka Kościoła *nie wyklucza* możliwości osiągnięcia przez kogoś, oświeconego Duchem Prawdy, doskonałego poznania rzeczywistości absolutnej.

Rozum absolutny = Duch Święty

Widzimy z tego, że Wrońskiego „transcendencji czystej" rozumu nie dotyczy wcale zarzut pomieszania natury i łaski, bo idzie tu o niestworzony rozum absolutny, który ma w nas zaktywizować i dopełnić dary łaski, energje nadprzyrodzone duszy, przez samorzutność i przez zasługę. (Trzeba tu dodać, że *zasługa* należy, podobnie jak łaska, do rzędu nadprzyrodzonego).

Ale ks. Ciemniewski zarzuca mi tutaj sprzeczność, polegającą na tem, że raz mówię o rozumie absolutnym, jako o Duchu Świętym, a drugi raz jako o „wiedzy stwórczej" rozumu ludzkiego. Muszę tedy wyjaśnić to nieporozumienie:

Nie ulega wątpliwości, że u Wrońskiego Rozum Absolutny = Duch Święty, którego otrzymaliśmy, p-g nauki Kościoła, jako dar najwyższy na Chrzcie św., a którego samowiedza ma rozwinąć się w nas stopniowo, aż do stanu bezpośredniej Jego apercepcji przez ja ludzkie. Co do tego jesteśmy zgodni, bo i ks. Ciemniewski pisze, że podług tradycyjnej nauki św. Efrema, każdy z nas składa się „z ciała, duszy i z Ducha Świętego". Jeżeli jednak rozum absolutny jest w nas *wyłącznie* działaniem Ducha Świętego, trzeciej Osoby Boskiej, to popadamy nieuchronnie w panteizm, którego konsekwencją byłby wniosek, że to nie *my* będziemy zbawieni i posiądziemy żywot wieczny, lecz *Bóg w nas zbawia sam siebie*.

Aby odeprzeć ten absurd musimy przyjąć, że rozum absolutny w nas to pierwiastek jednocześnie boski i ludzki, albo też, że, jako *czysta powszechność* wiedzy stwórczej, może on być nam uwłaszczony, spojony nierozerwalnie i konsubstancjalnie z indywidualnością naszego bytu. Tak też pojmuje „nowe stworzenie" i działanie Ducha Świętego w nas mgr. Landrieux: „Ce n'est point une incarnation de la divinité en moi, au sens théologique du mot, mais quelque chose d'analogue, comme un prolongement, une extension, une permanence de l'union de la nature divine avec la nature humaine... Dieu ne s'est uni à l'homme et n'a vécu de notre vie que pour cela, pour que l'homme puisse s'unir à Dieu et vivre de la vie de Dieu" („Le Divin Meconnu", p. 51).

Aby to pojąć, trzeba zrozumieć dobrze istotę stosunku wzajemnego *indywidualności* i *powszechności*, a przedewszystkiem samą naturę tajemniczą powszechności, jako atrybucji rdzennej elementu WIEDZY. Metafizyka współczesna zaledwie oscyluje koło tego problemu. Doktryna Wrońskiego to jedyny bodaj z dotychczasowych systemów filozoficznych, który wykrywa i określa w całej pełni *wiedzę* (powszechność) *jako jeden* z trzech pierwotnych elementów rzeczywistości[6]).

Ks. Ciemniewski dotyka pośrednio tej powszechności rozumu absolutnego w nas, gdy mówi: „Duch ten jest *jeden we wszystkich*, dlatego nas jednoczy w jedno mistyczne ciało..." Nie może jednak dać odpowiedzi na pytanie: Quomodo possunt haec fieri? Otóż Wroński w doktrynie swej rozwiązuje ostatecznie ten problemat, postawiony przez Chrystusa w rozmowie z Nikodemem („Duch gdzie chce wieje i głos jego słyszysz, ale nie wiesz skąd przychodzi i dokąd idzie; podobnież jest każdy, który się narodził z Ducha", Jan III, 8). „Poznanie metafizyczne", o które chodziło św. Tomaszowi, to właśnie apercepcja (bezpośrednie uchwycenie) przez ja ludzkie tego „oceanu powszechności", jakim jest wiedza absolutna (Savoir-en-soi-même), wspólna podstawa rzeczywistości Boga i ludzi. W poznaniu tem *widzącym* jest nasz własny rozum, *widzianem* Bóg (istota wnętrzna Absolutu), organem widzenia Duch Święty, jednoczący się w nas ze Słowem. Dlatego to św. Tomasz mówił: „Aby istota Boska mogła być oglądaną (poznaną), trzeba, by intelekt widział ją *przy pomocy Niej samej*, oraz by w tym poznaniu (widzeniu) stała się równocześnie przedmiotem i środkiem poznania".

Katolicka nauka o Duchu Świętym

Ks. Ciemniewski wyraża obawę, że Wroński, broniąc swej idei „samostworzenia" padł ofiarą „złudzenia i urojenia", przypisując sobie „to, co w nim pochodzi od Boga i jest wynikiem działania Ducha Świętego". Ale Wroński daleki jest od tej ambicji, czy „pychy", jaką mu niektórzy imputują. On, który pod każdem ukończonem dziełem kładł napis: „Ad maiorem Dei gloriam", wiedział dobrze, co w jego doktrynie jest ludzkie, a co jest akcją Ducha Świętego. Wszakże nazywa sam wielokrotnie mesjanizm i filozofję absolutną dopełnieniem obietnicy Parakleta, danej ludziom przez Jezusa Chrystusa. Stwierdza przez to wyraźnie, że podane — za pośrednictwem tej doktryny — rozwiązanie problematu zbawienia, jest w niej dziełem Ducha Świętego.

Postawiono zarzut, że wrońskiści, pisząc o nadejściu i upowszechnieniu się Ducha Prawdy, dają dowód nieznajomości katolickiej nauki o Duchu Świętym i jego roli w Kościele. Zarzut niesłuszny. Wrońskiści znają zarówno doktrynę procesyj Bożych, (w szczególności naukę o życiu wewnętrznem Trójcy, zapoczątkowaną w „symbolu" św. Atanazego i na synodzie konstantynopolitańskim 381 r.), oraz naukę o misjach zewnętrznych Słowa i Ducha Świętego, jak i naukę o stałem przebywaniu i działaniu trzeciej osoby Trójcy Świętej w społeczności wiernych, w Kościele. Ale wiedzą oni, że: 1) doktryna Ducha Świętego nie jest jeszcze w pełni rozwinięta przez teologję katolicką (w porównaniu z doktryną Wcielenia Słowa i Odkupienia), 2) to co sformułowano dotąd w tej doktrynie nie wyklucza wcale tezy parakletycznej Wrońskiego.

Pisze mgr. Landrieux, że dziś „w czasach nowożytnych, w pełni cywilizacji chrześcijańskiej, Duch Święty, który jest duszą ożywiającą Kościoła, zasadą jego akcji, jego ciepłem, jego siłą, jego światłem, który go zakłada, inspiruje i kieruje... który żyje w nas przez łaskę uświęcającą, gdyż praktycznie z nią się utożsamia, pozostaje wciąż Wielkim Nieznajomym"... („Le Divin Meconnu", str. VI).

Czem innem jest tedy działanie nieprzerwane Ducha Świętego w Kościele i w duszach wiernych, jako konsekwencja Odkupienia, które nas podniosło do życia nadprzyrodzonego, utraconego przez grzech pierworodny, a czem innem jest *znajomość* intrinsece i extrinsece samegoż Ducha Świętego, pełne określenie Jego istoty działającej tajemniczo poprzez Sakramenty Św., charyzmaty, cnoty teologiczne czy dary Ducha Świętego. Pierwsze (t. j. działanie) istnieje bezwątpienia wśród nas, drugie (t. j. poznanie) jeszcze nie nastąpiło. A przecież obietnica Chrystusa Pana jest wyraźna: „Adhuc multa habeo vobis dicere; sed non potestis portare modo. Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos OMNEM VERITATEM; non enim loquetur a semetipso: sed quoecumque audiet, loquetur, et quae ventura sunt annonciabit vobis" (Joan. XVI, 13).

Kościół, w dotychczasowym okresie swego rozwoju, nie powiedział nam nic więcej, niż to co zawarte było explicite w nauce Chrystusa. Działanie w nim Ducha Świętego ograniczało się do zachowywania i rozpowszechniania tej nauki. Gdzież tedy dopełnienie zagadkowej obietnicy Chrystusa: „Jeszcze wiele wam mówić mam; ale teraz znieść nie możecie. Lecz gdy przyjdzie on Duch prawdy, nauczy was WSZELKIEJ PRAWDY"...

Zstąpienie Ducha Świętego na apostołów w Zielone Święta dało im jedynie dar pamięci i dar języków, a więc znowuż tylko moc zachowywania i rozpowszechniania danej już nauki Chrystusa: „utwierdził ich w wierze i napełnił obfitością wszelkich darów, aby *głosili* ewangelję i *rozszerzali* Kościół po całym świecie"[7]). Działanie poprzez Sakramenty św. i poprzez virtutes infusae (wiara, nadzieja, miłość) utwierdzało dusze w zdatności do życia nadprzyrodzonego, do odpierania grzechu i do poszukiwania „Boga i rzeczy Bożych". Działanie na synodach i przez Stolicę Apostolską pomagało Kościołowi i wiernym do głębszego wnikania w tajniki i strukturę wewnętrzną prawd objawionych, t. j. problematów zbawczych, przyniesionych ludzkości przez Chrystusa; nie odsłaniało jednak istoty transcendentnej samegoż Ducha Świętego , rozumu absolutnego, w którego powszechności mamy stanowić *jedno* z Chrystusem, tak jak on stanowi *jedno* z Ojcem („Aby byli jedno, jako my jedno jesteśmy"...). Najwyżej dźwignęły nas ku niemu dary Ducha Świętego (dary: mądrości, rady, umiejętności, rozumu, męstwa, pobożności i bojaźni bożej), które stanowią „energje szczególne[8]), o wiele doskonalsze niż cnoty wlane" („Le Divin Meconnu", str. 88); dary te dają nam w wysokiej mierze intelligibilność rzeczy boskich[9]). Jednak i one *przysposabiają* nas tylko do wejścia w świat zasad stwórczych, stanowiących intymną architektonikę rozumu absolutnego, rozpalają w nas płomień pragnienia Absolutu i dają nam siłę duchową do rozwiązania najwyższych problematów bytu absolutnego (Słowa w nas) i wiedzy absolutnej (Ducha Świętego w nas), będących jakby bramami zbawienia.

Parakletyzm

Tylko kooperacja ścisła filozofji transcendentnej (t. j. posługującej się aktem hyperlogicznym rozumu) i religji objawionej, może dopełnić obietnicę przyjścia Parakleta, który „nauczy nas *wszelkiej prawdy*"; filozofja bowiem jest tym organem ducha ludzkiego, który ma za zadanie rozwiązać problemy nadprzyrodzone, założone przez religję. Dlatego to Chrystus rzekł: „jeśli ja nie odejdę, Pocieszyciel on nie przyjdzie do was, ale jeśli odejdę, poślę go do was". Wroński wykłada tak te słowa: „jeśli ograniczymy się do samych problemów, objawionych nam przez Chrystusa, rozum absolutny, który jest potrzebny do rozwiązania tych problemów, nie będzie mógł rozwinąć się w ludzkości"[10]). Filozofja jest wszak dziełem Ducha Świętego (rozumu absolutnego) od strony człowieka i zasługi, tak jak religja jest Jego dziełem od strony Boga i łaski. Trzeba było 2,000 lat, aby filozofja rozwinęła się tak na ziemi, by potrafiła przekroczyć sferę rozumu stworzonego i posiąść władzę transcendencji, a z nią potęgę dedukcji i intuicji absolutnej, oraz metodę, zdolną sięgnąć do samej istoty Niestworzonego (Prawo Stworzenia). Dziś jednak dojrzała ona już do wypełnienia swych zadań nadprzyrodzonych: do zamiany Credo na Cognosco przez *dowód absolutny prawd objawionych*.

Chrystus Pan uczynił tu wyraźne rozróżnienie między tym dowodem absolutnym, a między świadectwem Kościoła: „A gdy przyjdzie Pocieszyciel, którego wam poślę od Ojca, Duch prawdy, który od Ojca pochodzi, ten o mnie świadczyć będzie. Ale i wy świadczyć będziecie, bo ze mną jesteście od początku" (Jan, XV, 26 — 27).

Dowód absolutny rzeczywistości przeznaczeń nadprzyrodzonych rodu ludzkiego, okazanej jasno jak w dzień, w świetle apodyktycznej prawdy, będzie niewątpliwym początkiem nowej ery, nowej perspektywy rzeczy boskich i ludzkich. Zademonstruje on jasno grzech i błąd tych, którzy nie uwierzyli, będzie aktem sprawiedliwości wobec ludzi dobrej woli, będzie wreszcie osądem tych sił destrukcyjnych, które świadomie prowadzą świat ku obaleniu planów Bożych i ku samozniszczeniu.

Tylko w tej perspektywie tłómaczą się jasno te słowa Chrystusa o Duchu prawdy:

„III. 8. A on przyszedłszy będzie karał świat z grzechu, i z sprawiedliwości, i z sądu;

9. Z grzechu , powiadam, iż nie uwierzyli we mnie;

10. Z sprawiedliwości, iż idę do Ojca mego, a już mnie więcej nie ujrzycie;

11. A z sądu, iż książę świata tego już jest osądzony". (Jan, XVI).

Słowa te nie miałyby sensu, gdybyśmy je chcieli odnieść do Zesłania Ducha Świętego w Pięćdziesiątnicę, lub też do działania Jego w duszach przez łaskę uświęcającą. Można je tylko pojąć, jako obietnicę przyszłej autorewelacji Ducha Świętego w ludzkości, będącej dopełnieniem extrinsece drugiej procesji (misji) Boskiej.

Zresztą i ks. dr. Ciemniewski sam przypuszcza możliwość takiej przyszłej pełni Ducha Świętego, skoro pisze:

„Wskutek zaniedbania dziś przez wiernych nabożeństwa do Ducha Świętego i poddania się jego kierownictwu, rozbiła się obecnie jedność między katolikami, osłabła miłość, zanika zgoda i łączność, bo każdy niemal po swojemu ujmuje prawdy wiary i tłómaczy sobie dowolnie zasady Kościoła. *Ustanie to wtedy dopiero, kiedy wszyscy zaczniemy być rządzeni przez Ducha Świętego i poddamy się kornie Jego prowadzeniu*".

Znaczy to, że: 1) zamiera działanie pośrednie Ducha Świętego w społeczności wiernych, 2) może przyjść era Jego upowszechnienia i rządów bezpośrednich. Istotnie, dowód absolutny prawdy objawionej, podany wprost z essencji Ducha Świętego (rozumu absolutnego) usunie bezwątpienia wszelkie odszczepieństwa, jak i możliwość różnych tłómaczeń tego, co w Piśmie św. jest jeszcze niejasne i niedopełnione.

Na zakończenie przypomnę jeszcze, że św. Anzelm kantuaryjski zwie grzech pierworodny grzechem przeciw Synowi Bożemu. Grzech ten został nam odpuszczony. Istnieje jednak grzech *bez odpuszczenia*, grzech przeciw Duchowi Świętemu.

Jerzy Braun.

---

[1]) „Obrona religji katolickiej", t. VII „Tajemnice rel. kat.", str. 31.

[2]) Bóg jest Arcy-rozumem; visio beatifica w niebie to „posiadanie Boga przez doskonałe poznanie rozumem"; patrz „Katechizm katolicki" kard. Gaspari'ego, str. 22.

[3]) X. dr. Leon Puciata: „Grzech pierworodny w teologji św. Anzelma" — Wilno, 1932.

[4]) Podkreślenia moje.

[5]) Cztery stopnie poznania (rozumu), przyjmowane przez teologję katolicką, stanowią analogon następującej struktury czystego rozumu u Wrońskiego (i Kanta): 1) rozum spekulatywny, 2) rozum praktyczny, 3) rozum teleologiczny, 4) rozum twórczy (intellectus archetypus), Słowo. Stopień 5-ty to rozum absolutny, Wiedza sama w sobie (Duch Święty).

[6]) Muszę zaznaczyć na marginesie, że ks. Ciemniewski — jak to wynika z jego artykułu — fałszywie pojął treść pojęcia „element - wiedza" u Wrońskiego. Wiedza to u Wr. nie nauka, czy zasób wiadomości, jak sądzi widocznie ks. Ciemniewski, który pisze: „zasługą naszą jest nietylko wiedza, ale i praca oraz dobre uczynki"... El. wiedza to w danym wypadku wszelkie samorzutne akty naszego ja, zarówno poznawcze, jak moralne.

[7]) Kard. Gaspari „Katechizm katolicki", str. 45.

[8]) „Les dons du Saint - Esprit, comme autant du corps d'ailes puissants, nous enlèvent dans les plus hautes régions de la vie surnaturelle" („Le Divin Meconnu", p. 91).

[9]) „Le don d'intelligence est une pénétration intime de Dieu et des choses divines" etc. (Mgr. Louis Prunel „Cours supérieur de Religion. III. Les mystères", p. 60).

[10]) „Cent pages décisives", str. 60.

Rola metody genetycznej w doktrynie Wrońskiego

(Referat wygłoszony na III Polskim Zjeździe Filozoficznym w Krakowie)

(Dokończenie).

Mamy tu autorytatywne określenie metody genetycznej, jako powstałej z identyfikacji doświadczenia i transcendencji, dwu przeciwstawnych organów poznania. Ponieważ byt, przedmiot doświadczenia, jest zawsze względny czyli warunkowy, bo zrodzony przez przyczynowość obcą, — zaś wiedza, przedmiot transcendencji, jest zawsze absolutna czyli niewarunkowa, bo powstała samorzutnie, sama przez się, więc i metoda genetyczna winna zawierać oba te tryby: warunkowość i niewarunkowość, aby móc służyć w równej mierze do poznania bytu co i wiedzy.

Aby sprawdzić, czy i o ile metoda genetyczna Wrońskiego spełnia ten postulat, rozpatrzmy naprzód klasyfikację systematyczną metod, dokonaną przez Wrońskiego. Pominę świadomie historię rozwoju metod, zawartą w „Prospectus de la Philosophie absolue" („Geneza filozofji absolutnej"), bo ta nie jest mi tu potrzebna, przytoczę natomiast ich wywód a priori, podany w „Apodyktyce" („Création de la genèse logique ou méthodes" ,p. 71).

Rozważanie spekulatywne w ogóle, jako dociekanie poznawcze istoty rzeczywistości, dzieli Wroński na dwa typy zasadnicze: 1) obserwację (w stosunku do bytu), i 2) rozmyślanie (méditation, Nachdenken) (w stosunku do wiedzy). Otóż połączenie rozwagi z obserwacją ustanawia metodę empiryczną, czyli eksperymentalną, w której przeważa *sąd indukcyjny;* i, przeciwnie, połączenie rozwagi z rozmyślaniem oderwanym ustanawia metodę transcendentalną, w której zaangażowany jest w pierwszym rzędzie *sąd porównawczy*. Otóż metoda empiryczna dostarcza nam — pod pewnymi warunkami, sformułowanymi przez Kanta w nauce o warunkach możliwości doświadczenia, poznań bezpośrednich bytu, przy czym poznania te są zawsze *przypadkowe*, gdyż nie możemy nigdy ogarnąć wszystkich danych faktycznych, wskutek czego każde nowe doświadczenie może obalić wnioski, wyciągnięte z poprzednich. Funkcję jednocząco-kształtującą w poznaniach tych pełni rozsądek, na materiale dostarczanym mu przez intuicje zmysłowości. Metoda transcendentalna, pozostająca poza obrębem faktycznych danych bytu, jest postępowaniem dyskursywno-dialektycznym czystego rozumu, dającym poznanie bezpośrednie ustroju i czynności własnych wiedzy (pojęć kategorialnych i idej transcendentnych), przy czym poznania jego są zawsze *konieczne*, dotyczą bowiem niejako bytu wewnętrznego wiedzy, zinterpretowanego przez Kanta mylnie, jako formy i warunki, pod którymi sprawuje się akt poznawczy. Gdy poznania empiryczne uchodzić chcą za prawdy, wyposażone w konieczność logiczną, taką jaka przysługuje jedynie poznaniom transcendentalnym, mamy do czynienia z metodą dogmatyczną; na odwrót zaś, metoda transcendentalna pełniąca funkcję empirycznej, t. j. ograniczająca zakres możliwego poznania tylko do doświadczenia, jak to czyni Kant w swej analityce, rodzi metodę krytyczną, która abstrahuje od jakiegokolwiek warunku obiektywnego, zwłaszcza zaś od możliwości dotarcia do „rzeczy samej w sobie", poprzestając na badaniu warunków subiektywnych naszej wiedzy.

W „Propedeutyce" Wroński nazywa te cztery metody *chrematycznymi*, t. j. odnoszącymi się do wszechświata istniejącego, z jego charakterystycznym dualizmem bytu i wiedzy; od wyznaczenia ich przechodzi on tam wprost do metody *achrematycznej*, czyli genetycznej. W „Apodyktyce" jednakowoż wyróżnia on jeszcze w tej hierarchii metod wyższe szczeble, a mianowicie metody: historyczną, logiczną i matematyczną. Stanowią one, w przeciwieństwie do tamtych, uznanych przezeń za metody elementarne, nową klasę metod systematycznych, czyli złożonych; rozwinęły się też znacznie później, bo dopiero w 2-ej połowie wieku XIX-go, jak to wiemy z historii filozofii. Metoda historyczna, obok swej tendencji indywidualizującej (podkreślanej tak mocno przez Windelbanda, Rickerta, Simmla), akcentuje zmienność dynamiczną procesu dziejowego, rozwijającego się w sposób twórczy i nieprzewidziany; łączy tedy w swoistym powiązaniu systematycznym, czynnik obserwacji bytów indywidualnych z czynnikiem medytacji nad charakterem powszechnym dziejów, który przez swą zmienność i dynamiczność odsłania nie co innego, jak twórczą spontaniczność wiedzy. Metoda logiczna, której rozkwit obserwujemy już w w. XX-tym, od powstania logiki symbolicznej („matematycznej"), antycypowanej zresztą już przez Leibniza, a uprawianej z powodzeniem przez Russella, Whiteheada i naszą „szkołę warszawską", stanowi inny, krańcowo przeciwstawny typ złożoności; rozmyślanie oderwane za pomocą powszechników wiedzy chce ona spetryfikować w system konwencjonalny, podatny do obserwacji nieomal empirycznej, w swego rodzaju „maszynę do myślenia". Obydwie te metody przejawiają aspiracje zaborczo-ekspanzywne, próbując zdyskwalifikować wszelkie filozofowanie niezależne, a więc i pojęcie prawdy w filozofii, jedna bowiem relatywizuje walor absolutny poznań filozoficznych z punktu widzenia względności czasu i miejsca, druga zaś lekceważy treść sądów poznawczych na rzecz nauki o formach poprawnego sądzenia. Rozpowszechnienie się tych dwu metod, skądinąd szacownych i płodnych dla poznania, stanowi wielkie niebezpieczeństwo dla umysłów o przeciętnej, standaryzowanej kulturze spekulatywnej. Maniera erudycyjnego szufladkowania systemów sub specie zasady: „jeszcze jeden ciekawy pogląd", zarówno, jak traktowanie systemów nie pod kątem tego, *co* zawierają, lecz *jak* są zbudowane jako struktury architektoniczne zdań i sądów, prowadzi w równej mierze do zupełnej niewrażliwości na zasadniczy problem prawdy absolutnej, jako ideału rozumu.

Przepraszając za tę dygresję, przystępuję do dalszego wywodu. Najwyższy typ powiązania systematycznego medytacji i obserwacji, a więc również transcendencji i empirii, to — zdaniem Wrońskiego — *metoda matematyczna,* stanowiąca bezpośredni pomost do metody genetycznej. Uprzywilejowane stanowisko zawdzięcza metoda matematyczna temu, że będąc konstrukcją samorzutną pojęć czystych, nie zatraca ona związku z fundamentami doświadczenia, przeciwnie, sprawuje się na czystych intuicjach zmysłowości, oczyszczonych z kontyngentności oglądów empirycznych, a będących warunkami a priori wszelkiego możliwego doświadczenia.

Tu oto jesteśmy bliscy celu niniejszych rozważań. Jak wiadomo, Wroński posługiwał się jak najchętniej metodą matematyczną, rozciągając poznania apodyktyczne na tej drodze daleko poza granicę osiągniętą czy to przez matematyków, czy przez metafizyków. Stąd też powstał fałszywy pogląd, jakoby Wroński „robił filozofię przy pomocy matematyki", przeciw czemu on sam najkategoryczniej się zastrzegał. Słyszałem osobiście zarzuty, że Wroński ujmuje w formuły matematyczne nie tylko absolut, lecz nawet „essencję niewysłowną" Boga i — w szczególności — osób Trójcy św. Jest to oczywiście absurd: odwrotnie bowiem, Wroński zbudował swą filozofię matematyki przy pomocy metafizyki i odkrytego na jej drodze Prawa Stworzenia, formuły matematyczne zaś — o ile używał ich dla uplastycznienia pojęć najwyższych doktryny — pełniły u niego jedynie funkcję schematów, adekwatniejszych niż inne, dzięki cudownej naoczności, w jaką wyposażone są symbole matematyczne. Jednakowoż metoda matematyczna, będąca czynnikiem teleologicznym w architektonicznej hierarchii metod, była dlań — na skutek swych specyficznych właściwości — jakby „nitką Ariadny", prowadzącą go do Absolutu (że użyję tu pięknego porównania prof. Chomicza). Ponieważ zaś metody: matematyczna i genetyczna, graniczą ze sobą, a Wroński posługiwał się nimi w równej mierze w swych dziełach, nie należy się dziwić wynikłym stąd u powierzchownych badaczy nieporozumieniom.

Idźmy dalej. Istnieje dzieło Wrońskiego (wydane po jego śmierci), p. t. „Sept manuscrits inédits", zawierające m. in. studium „Philosophie ou législature des Mathématiques", napisane około 1803 r., a więc niedługo po sławnym odkryciu absolutu (15 sierpnia 1803 r.). Otóż w studium tym, dotyczącym pojęcia wielkości w ogóle, specjalnie zaś natury wielkości przestępnych, Wroński dochodzi, po nitce do kłębka, aż do idei Warunkowania (Conditionalité), która, — jak wiadomo — stanowi bazę jego „Filozofii achrematycznej". Jak to się stać mogło? Nie jestem matematykiem i nie podejmuję się zreferować drogi rozumowania, po której szedł Wroński, po przez pojęcia wielkości abstrakcyjnych i konkretnych (skonstruowanych w przestrzeni), dalej: wielkości intensywnych, tj.postrzeganych w jednym akcie apercepcji, i ekstensywnych, gdzie części składowe są postrzegane kolejno, a wreszcie poprzez rozróżnienie wielkości transcendentnych (przestrzennych) i immanentnych, aż do pojęć czystych nieskończoności absolutnej i skończoności czyli nieskończoności względnej, stanowiącej przedmiot rozsądku. Spróbuję natomiast rzucić nieco światła na pomysł główny tego studium, a mianowicie rozwiązanie czterech antynomij kantowskich, zogniskowanych w jednej antynomii matematycznej, dotyczącej generacji wielkości przestępnej, którą Wroński potraktował tu jako schemat formowania się *szeregu warunków* w ogóle.

Znamy wszyscy wywód antynomij, czyli systemat idej kosmologicznych, w kantowskiej „Krytyce czystego rozumu". Przyczynę fenomenu równowartości tezy i antytezy Kant upatruje w tym, że zachodzi w rdzeniu czystego rozumu, wzniesionego ponad doświadczenie, kontrowersja niepojednalna między rozsądkiem, jako władzą immanentną, a rozumem, jako mocowładnością transcendentną, wybiegającą z natury swej poza wszelkie możliwe doświadczenie. Przyczyna tego, że dla rozsądku wszechświat jest koniecznie skończony w czasie i przestrzeni, a dla rozumu nieskończony, leży zdaniem Kanta, w złudzie rozumu, który chce uważać swą dążność nieskończonościową za zasadę *konstytutywną,* podczas gdy jest ona tylko *regulatywną.*

Otóż Wroński nie poprzestaje na tym. Dzięki analizie matematycznej pojęcia wielkości przestępnej, dochodzi on do skonstruowania idei procesu *nieoznaczonego* (indéfini), czyli szeregu warunków, który jest ZAWSZE SKOŃCZONY, LECZ NIGDY ZAKOŃCZONY. (Mimochodem zwracam tu uwagę na twierdzenie Warraina, z jego wykładu w Sorbonie, które brzmi: proces nieoznaczony mieści w sobie absolut; czynię to dla podkreślenia doniosłości problemu). Równouprawnienie tezy i antytezy w antynomii rozumu pochodzi stąd, że nieskończoność, wzięta w swej największej ogólności, jako indeterminacja pierwotna naszego „Ja" stwórczego (wiedzy samej w sobie), zawiera to samo w rozumie, jako *absolut,* co i w rozsądku, jako *względność.* Mamy tu po prostu podwójne użycie warunku, oraz samegoż rozumu, jako twórcy warunków w ogóle (warunkowanie).

W podmiocie naszym odbywa się nieustanny pochód progresywno-syntetyczny stwarzania warunków, czyli *warunkowania,* przy czym warunki to nic innego jak determinacje poszczególne nieokreślności pierwotnej, jaką implikuje absolut, zaś sam rozum, to spontaniczny wysiłek przezwyciężenia tej własnej indeterminacji absolutu, dzięki której jest on wielkością nieskończoną. W pochodzie tym uczestniczą porówno: rozsądek i rozum, w ten sposób, że rozsądek, apercypujący tylko taki szereg warunków, którego wszystkie części są dane, chce go objąć w całości jako *skończony,* podczas gdy rozum każdorazowo wyłamuje się tych granic, apercypuje bowiem ideę szeregu warunków tylko jako *nieskończoność.* Dzięki wpływowi rozumu, rozsądek widzi się zmuszony poddać dany tryb generacji (szereg warunków) warunkowi wyższemu, po czym porzuca to piętro rzeczywistości, usiłując z kolei zamknąć w skończoności ów wyższy szereg warunków. Lecz i ten jego wysiłek jest daremny, gdyż rozum narzuca mu natychmiast jeszcze wyższy tryb podporządkowania. Odbywa się tak koordynacja elementarna coraz większej totalności szeregów warunków w ich ekstensywności, oraz równorzędne ich podporządkowanie systematyczne, za pomoca formacji nieoznaczonej coraz to wyższych trybów przestępnych w ich wzrastającej intensywności. Tak tedy, obok ponawianych wysiłków skonstruowania *przedmiotu metafizycznego,* przez zamknięcie nieskończoności w skończoności, następuje wytwarzanie coraz to nowych determinacyj poszczególnych idei nieskończoności czyli absolutu, zawartej w rozumie, co daje impuls ustawicznemu odróżnianiu się tej władzy stwórczej, jako *podmiotu metafizycznego,* niedosięgniętego przez doświadczenie. Szereg warunków jest tedy — w danym przekroju — *zawsze skończony, lecz nigdy zakończony.* Rodzi się tak proces generacji ciągłej, posiadający własną swą dynamikę wewnętrzną, przy czym rola rozumu nie ogranicza się tu do funkcji tylko regulującej, jak sądził Kant: wprawdzie bowiem zaobserwować możemy ten proces samoporuszający się jedynie jako nieskończoność daną w stosunku tj. pod warunkiem stanowienia przedmiotu rozsądku, ale nie wolno nam przeoczyć, że poza obrębem samegoż procesu generacji, rozum ponawia raz po raz akty kreacji czystej, rzutując z siebie nieskończoność, jako swój wytwór bezpośredni, tryb formacji spełnionej, gotowy już choć nie zamknięty w żadnych granicach szereg warunków. Widzimy tedy, że poza zasłoną antynomii rozumu, wytwarza się i działa akt nadrzędny, którego odbiciem i schematem jedynie jest proces nieoznaczony; jest to właśnie czysty akt warunkowania, mieszczący się wewnątrz procesu nieoznaczonego, jak jądro w ziarnie. Miał więc rację Warrain gdy mówił: *proces nieoznaczony mieści w sobie absolut.*

Sformułujmy to jasno: jeżeli punktem wyjścia czystego rozumu (apercepcji transcendentalnej) jest proces nieoznaczony, implikujący skończoność nigdy niezakończoną, to punktem dojścia jest dlań akt stwórczy WARUNKOWANIA, który implikuje, na odwrót, nieskończoność pełną, gotową, zakończoną. Jeżeli teraz uświadomimy sobie, że to co zwie Wroński „autotetyką świata" jest po prostu pochodem rozumu ku samemu sobie, przez coraz to pełniejsze objęcie szeregów warunków na zewnątrz (Nie - Ja względne) i przez coraz adekwatniejsze autodeterminacje wewnątrz (Ja względne), to zrozumiemy, że proces ten nie jest zakończony tak długo, dopóki nie nastąpi moment kulminacyjny apercepcji czystego aktu warunkowania. Z chwilą gdy to się dokonało, sprawa jest zakończona, gdyż świat istniał tylko po to, by doprowadzić do tej mety. Jaźń odsłania się sobie wtedy jako nieskończoność, a świat jako szereg warunków zakończony. Stąd owa paradoksalna definicja: *zakończona nieskończoność.* Odtąd otwiera się pole dla tego trybu samostwórczego, który Wroński zwie autogenezą rzeczywistości. Tu oto właściwe zastosowanie uformowanej już władzy stwórczej i wypróbowanej zarówno metody genetycznej.

Gdzież jednak ten moment przejścia, ustanawiający metafizykę in stricto sensu, jako dyscyplinę ścisłą? W czym ta identyfikacja empirii i transcendencji, którą Wroński uważa za warunek sine qua non tężyzny poznawczej metody genetycznej? Oto w utworzeniu się w rdzeniu naszego aktu apercepcji *prawdziwego oglądu a priori* czystego doświadczenia bytu absolutnego, którego to oglądu brak było metafizyce do sprawowania rzeczywistych sądów syntetycznych a priori, pobudowujących gmach metafizyki, jako system poznań o pewności absolutnej, a przynajmniej apodyktycznej.

Pisze Kant o poznaniu matematycznym (w „Prolegomenach" str. 70): „sądy jego są zawsze intuicyjne, gdy tymczasem filozofia musi się zadowolić sądami dyskursywnymi z samych pojęć a swe apodyktyczne nauki może wprawdzie wyjaśniać za pomocą oglądów, lecz nigdy nie jest w stanie wyprowadzić ich z tego źródła". Podstawę matematyki stanowią, jak wiadomo, intuicje czyste czasu i przestrzeni, w których „może ona wszystkie swe pojęcia przedstawić in concreto, a jednak a priori, czyli jak się to mówi, konstruować". Cała „via moderna" filozofii marzyła o wykryciu takiegoż oglądu czystego dla metafizyki. Bergson mniemał, że znalazł go w intuicji ruchu, zagubionej przez inteligencję dyskursywną, lecz utajonej w instynkcie, gdzie ją można wytropić i zregenerować. Ale Bergson, spadkobierca Plotyna i doktryn ekstatycznych, zboczył na trop fałszywy tzw. „uczucia mistycznego absolutu", o którym pisze Wroński w „Prospectus", jako o szkodliwej anomalii w dziejach myśli ludzkiej. Było by lepiej, gdyby autor „Ewolucji twórczej" trzymał się drogi, wytorowanej przez Schellinga, a mianowicie idei *intuicji genetycznej* sensu stricto.

W „Apodyktyce" Hoene-Wrońskiego napotkać można na t. zw. schematy koliste. W schematach tych zawarł Wroński ogląd najprostszy Prawa Stworzenia, zarówno w aspekcie kreacji, jak i t. zw. generacji. Są też w „Apodyktyce", obok systemów kreacji, także tablice generacji pewnych systemów rzeczywistości, przy czym dany system generacji stanowi zawsze t. zw. problemat powszechny odnośnego systemu kreacji. Najogólniej biorąc, schematy koliste są to układy czteroosiowe, przy czym poszczególne osie oznaczone są S, N, E, O (południe, północ, zachód, wschód). Wewnętrzny układ tych schematów jest znacznie bardziej skomplikowany, poprzestańmy jednak na tym najprostszym wyznaczeniu. Otóż Warrain, w wydanym ostatnio II. t. „L' Oeuvre philosophique de Hoene-Wroński" próbuje rozjaśnić sens tych schematów, co do których n. b. Wroński nie pozostawił najmniejszego nawet komentarza. Warrain zwraca uwagę na układ horyzontalny schematów kolistych, odpowiadających czterem stronom świata, z punktu widzenia człowieka i jego organizmu psycho-nerwowego; robi też słuszną uwagę, że schematy koliste (a raczej kuliste) pobudowane są w intuicji czystej przestrzeni, i kryją w sobie zarazem zagadkę ruchu rotacyjnego wokół osi.

Zdaniem moim jednakowoż Warrain nie wpadł jeszcze na trop właściwy. Schematy kuliste demonstrują bowiem, w swym przekroju statycznym, dynamikę przejścia absolutu, lub ściślej: naszego Ja absolutnego ze stadium procesu nieoznaczonego, czyli rzeczy samej w sobie niezróżnicowanej, do stadium uorganizowanego, odsłaniającego absolut. Stosunek wzajemny osi, tak jak jest on wyznaczony w tablicach generacji, obrazuje pochód progresywno-syntetyczny, poprzez coraz to wyższe szeregi warunków. Skrót tego procesu można by opisać w sposób następujący: Zaród pierwotny systemu rozbiegunowuje się tak, że S umieszcza się w środku a N na obwodzie. Następnie oś E łączy S i N w jeden układ, z którego centrum wytryska pionowo oś O, wymierzona w centr wyższego, rozleglejszego układu. (Najłatwiej wyobrazić to sobie na przykładzie systemu planetarnego i „drogi mlecznej"). Z kolei ten układ rozleglejszy rozszczepia się na S ośrodkowe i N obwodowe, po czym znów łączy je oś E, zaś oś O zahacza o centr jeszcze większego i wyższego układu. Można sobie również wyobrazić rytm odwrotny, opadający, od większego ku mniejszemu, ale to już kwestia bardziej skomplikowana.

Rozwiązując globalnie ten problemat, pozwalam sobie postawić tezę, że w ruchu progresywno-syntetycznym, zobrazowanym przez schematy koliste, Wroński przedstawił in concreto intuicję genetyczną absolutu, tę właśnie, która ma dostarczyć metodzie genetycznej absolutnego punktu oparcia w owym, tak poszukiwanym przez filozofię współczesną, „czystym doświadczeniu" RZECZY SAMEJ W SOBIE.

Jerzy Braun.

Racjonalizm absolutny

wobec doktryn intuicjonistycznych w filozofji współczesnej*)

Wedle trafnej uwagi E. Cassirera, racjonalizm nowożytny cechuje się tendencją produkcjonistyczną; własność ta jest implikacją podstawową filozofii transcendentalnej. Rzeczą podstawową dla zrozumienia problematyki współczesnej filozofii intuicjonistycznej jest umieszczenie tej problematyki w horyzontach *świadomości czystej*. Fenomenologia transcendentalna E. Husserla i jego kontynuatorów jest próbą wytworzenia radykalnego, konsekwentnego systematu filozofii transcendentalnej. Intuicja współczesnej filozofii transcendentalnej różni się jak to tylko możliwe od koncepcji kontemplatywnej intuicji, od jej ujęcia heteronomicznego i w większości tych doktryn *intuicja określana jest wyraźnie jako funkcja fundamentalna czystego rozumu*; wyjątek tu stanowi doktryna bergsonizmu, widząca hiatus między funkcjami intuicji i umysłu. Doktryna ta jest niejako hiperbolą i trawestacją klasycznego dla postkantyzmu przeciwstawienia: rozum (Vernunft) — intelekt (Verstand); w bergsonizmie intuicja utożsamiła się z czystą funkcją produktywności życia samego w sobie, tak jak wyraża się ona w kompenetratywnym fiendi czasu. Niemniej i u Bergsona trafiają się sformułowania pozwalające na interpretację bardziej racjonalistyczną, widzącą w intuicji — wprawdzie funkcję absolutnie heterogeniczną z intelektem — niemniej *funkcję myśli*. Przeciwstawność ta intuicji i intelektu u Bergsona jest także w konfrontacji z doktryną husserlizmu shiperbolizowaniem opozycji funkcji *ideacji*, konstytuującej essencję w proporcjach dynamicznych determinatum i indeterminatum ich determinacyj, i w funkcji *idealizacji* konstytuującej mnogości skończone, absolutnie określone przeciwstawności do immanentnej aktom ideacji nieskończoności inteligibilnej, aktualizowanej w funkcji poszczególnych aktów oglądu czystego.

Wroński wyznacza jako atrybut zasadniczy aktów świadomości transcendentalnej: produktywność, kreatywność; entymemat fundamentalny filozofii transcendentalnej można wystawić, korygując znany entymemat kartezjański: cogito, ergo esse absolutum est, ergo esse relativum est. W entymemacie tym mamy *relację podwójną*; relacja pierwsza wyznacza konstytucję bytu absolutnego świadomości (aseitas świadomości) w funkcji absolutnie źródłowo produktywnego aktu cogito: cogito ergo sum in quantum ens absolutum; *relacja ta absolutna*, relacja identyfikacji funduje z kolei *relację relatywną*, relację dyfferencjacji, konstytucja esse relativum przedmiotowości odnoszonej do aktów produktywnych świadomości czystej, jako całość przedmiotów transcendentnych (w znaczeniu husserlowskim) konstytuujących świat (mundus), świat jako ens in quantum ens w relacji intencjonalnej do aktów produktywnych świadomości czystej (ja absolutnego). Dogmatyzm afirmujący ens in quantum ens świata, w sobie byt (an sich sein) świata stanowi błąd zasadniczy, przeciwieństwo zasadnicze relacyj perspektywicznych filozofii transcendentalnej; an sich dasein (egzystencja sama w sobie), nie zostaje bynajmniej zanegowane w doktrynie filozofii transcendentalnej — i w szczególności w fenomenologii transcendentalnej, należy właściwie zinterpretować formułę esse percipi; esse nie stanowi tu treści immanentnych aktów percipi, lecz ustanawia ich przedmioty intencjonalno-transcendentne. Należy odrzucić naiwne, dogmatyczne pojęcie transcendentyzmu, implikowane przez doktrynę „świadomości zamkniętej" (termin M. Geigera), termin „transcendentny" nie oznacza bytu pozostającego w relacjach extrinsece z świadomością, *nie ma bowiem miejsca na konstytuowanie się bytu w sobie, jako funkcji czysto ontologicznej:* funkcja an sich sein konstytuuje się w relacji do funkcji für sich sein, transcendentny oznacza autonomię relatywną egzystencji i jej determinacje (dasein i sosein). Klasyczne rozróżnienie N. Hartmanna aspektu sosein (quidditas) i dasein [czysta funkcja egzystencji] leży całkowicie na linii doktryny podstawowej filozofii absolutnej, polaryzującej rzeczywistość w czystą funkcję determinacji (element wiedza) i czystą funkcję egzystencjalności (element byt); *dyfferencjacja ta podstawowa bytu samego w sobie na funkcje sosein i dasein wyznacza elementy podstawowe bytu absolutnego, implikującego z kolei akty kreatywne wiedzy absolutnej*. Redukcja fenomenologiczna odnajduje transcendentalną zasadę produktywną bytu w aktach ja czystego, w kondygnacji achrematycznej zachodzi relacyjność kreatywna wyższego rzędu: byt absolutny konstytuuje się w aktach wiedzy-samej-w-sobie; *redukcja fenomenologiczna odsłania ja czyste, w perspektywie którego eksplikuje się świat przedmiotów transcendentnych i świat essencji absolutnych, jako wyrazów adekwatnych oglądów produktywnych ja absolutnego*. Otóż zachodzi niejako dwuznaczność w koncepcji ja czystego filozofii transcendentalnej, bowiem ja czyste świadomości transcendentalnej stanowi przejście od ja relatywnego, psychiczności czystej, do ja stricte absolutnego, ego in universali, konstytuującego kreatywnie totalność essencji absolutnej (Universum intelligibile et absolutum). W funkcji ja czystego konstytuują się porówno essencje, wyrażające pełną adekwatyzację, absolutną immanentyzację przedmiotów poznania, jak i egzystencje immanentne, determinacje in individuali, jak i wreszcie egzystencje transcendentne, wyznaczające się w sobie przez indeterminatum (indefinitum) swej quidditas (sosein); otóż w aspekcie ja stricte absolutnego (absolutna subiektywność warunkująca Universum, dla której mundus stanowi warunkowe) konstytuuje się kreatywnie, systematycznie i in totali całość essencyj jako absolutny przedmiot aktów kreatywno-poznawczych rozumu-samego-w-sobie; w *koncepcji filozofii achrematycznej mamy niejako wyższą i ostateczną potęgę redukcji fenomenologicznej:* wiedza-sama-w-sobie i dla siebie autodeterminuje się w absolutnej, pozytywnej abstrakcji („w wyłączeniu, w zawieszeniu") od determinacyj ontycznych, determinacyj an sich so- und da-sein. Zarzuty filozofii ontologistycznej (N. Hartmanna) wobec fenomenologii transcendentalnej opierają się na zasadniczym, źródłowym niezrozumieniu prawa absolutnej perspektywy, relacyjności produktywnej bytu w funkcji ja. *Doktryny kantyzmu, fichteanizmu, schellingianizmu, husserlizmu, neokantyzmu (Rickerta) stanowią blok spoisty filozofii uznającej prius aktywności produktywnej czystego ja, przy tym doktryna Husserla, będąca więcej niż doktryną czystej ja-formy, zbliża się a nawet ustanawia przejście od filozofii transcendentalnej do filozofii stricte absolutnej.*

Jedyną różnicą essencjalną jest niewyznaczenie przez Husserla absolutnej in universali architektoniki rozumu-samego-w-sobie, zważywszy, iż struktury rozumu czystego polaryzują się u Husserla na struktury czystego rozumu formalnego i struktury regionalne rozumu materialnego. W aspekcie tym znajdują swe uzasadnienia zarzuty N. Hartmanna w związku z jego koncepcją intuicji stygmatycznej i intuicji konspektowej, cechującej się, jako intuicja „dialektyczna": relacjonizująca, strukturyzująca, architektonizująca.

Aporia fundamentalna współczesnej filozofii, aporia ja absolutnego i bytu-samego-w-sobie (bytu absolutnego) rozwiązuje się adekwatnie w doktrynie *filozofii achrematycznej*, odnajdującej absolutny, subiektywny, kreatywny korelat bytu-samego-w-sobie w wiedzy-samej-w-sobie, w totalności systematycznej aktów in universali, konstytuujących essencje absolutne (idee absolutne) jako byt absolutny. Wroński wyznacza w filozofii achrematycznej absolutne struktury noetyczne (struktury Warunkowania) jako korelat absolutnie subiektywny struktur noematyczno-ontologicznych rzeczywistości (absolutna rzeczywistość chrematyczna).

W skrajności ontologizmu najdalej idzie N. Hartmann, negując samo pojęcie ja czystego. W zbliżonej doktrynie S. Francka zostaje zachowane pojęcie ja czystego, potencjalności spontanicznej determinacyj koekstensywnych Universum; błąd doktryny Francka polega na niewyznaczeniu absolutnej relacji subiektywno-produktywnej dla Absolutu (bytu absolutnego). S. Franck odróżnia niejako dwie zasadnicze modalności oglądu intelektualnego; ogląd jako czysta funkcja absolutyzacji, uniwersalizacji i totalizacji, oraz ogląd jako intuicja-życie: produktywność autonomiczna czystej egzystencji ja, identyfikującej się z treścią absolutną Universum (Absolutu). *Koncepcja ta intuicji, jako produktywności systematyczno-inteligibilnej życia, zbliża się do podstawowej doktryny filozofii absolutnej, doktryny autokreacji: egzystencja absolutna jako consequi in totali aktów systematyczno-kreatywnych wiedzy-samej-w-sobie: identyfikacja absolutna uniwersalizacji systematycznej i indywidualizacji systematycznej.*

Schelling ustalił identyfikację podstawową aktów czystych świadomości z aktami czasowości czystej; akty świadomości czystej aktuują się w fundamentalnie-produktywnej syntezie kontynualno-transytywnej czasu; czas wyraża absolutne, graniczne pojęcie-problemat filozofii transcendentalnej. Husserl za Schellingiem kusi się o genezę absolutną (supra-transcendentalną) czasu w absolutnych, spontanicznych, „punktowych" aktach praproduktywnych, ewokujących serię kontynualne akto-treści eksplikujących się w czasie immanentnym; przejście od czasu czystego do absolutnej procepcji essencyj zachodzi przez progresywną essencjalizację (eidetyzację) czasu, usuwającą z czasowania determinacje egzystencjalno-przypadkowe, *czas jako genezis absolutna essencyj*, consequi konieczne determinacyj, integrowanych w oglądzie produktywnym in totali quidditatis essencyj. Heideggera metafizyka czasu rzuca pomost między doktryny czasu Schellinga, Wrońskiego, Husserla i Bergsona: *filozofia achrematyczną widzi genezę absolutną czasu w funkcji alteryzacji samości wiedzy-samej-w-sobie* w funkcji transcendowania ipsyzmu wiedzy w immanentny mu alteryzm bytu: w aspekcie chrematycznym wykłada się relacja ta alteryzacji w relacje extrinsece, jakie zakładają się między produktywnością samości ja a obiektywizacjami (determinacjami obiektywnymi). Istotę czasu Schelling i Cohen upatrują w czystej funkcji antycypacji będącej niczym innym, jak continuum aktów wychodzenia z siebie ja (transcendowanie z swej samości, jak jest ona zaktualizowana w immanentną sobie inność, atrahującą samość relatywną jako jej istota absolutna). Ekstatyczność czasu w ujęciu Heideggera nie wyraża nic innego jak *continuum aktów transcendowania*, konstytuujących się w funkcji inadekwacji między subiektywnością oglądowości czystej i obiektywnością oglądowości czystej. Otóż, inadekwacja ta między subiektywnością produkującą i obiektywnością produkowaną, relacja ta inadekwacji wyznaczająca istotę czasu samego w sobie znosi się w funkcji *genezy absolutnej*, konstytuującej się w funkcji absolutnej adekwatyzacji aktów produktywnych rozumu-samego-w-sobie a totali (ja absolutne Universum) i absolutnych przedmiotów tych aktów (nie-ja absolutne Uniwersum).

Racjonalizm nowożytny atrybuuje się essencjalnie jako *racjonalizm kreatywny*, cogito absolutne identyfikuje się z creo absolutnym; w interpretacji filozofii transcendentalnej i w szczególności fenomenologii transcendentalnej *intuicja wyznacza się jako produktywność czysta bytu czystego w relacji do ja:* jako immanentna funkcja ontologizacji aktów noematycznych świadomości czystej; cogito kartezjanizmu stanowi wielką i fundamentalną przesłankę bloku spoistego filozofii transcendentalnej i supra-transcendentalnej, filozofii kulminującej w *kreacjonizmie absolutnym filozofii Wrońskiego:* ja absolutne w aktach in universali konstytuuje rzeczywistość in totali jako adekwatny korelat noematyczno-ontyczny, noesis absolutna strukturyzuje się w architektonice Warunkowania jako absolutne warunkujące Universum, odnajdujące absolutne warunkowe — świat — mundus — rzeczywistość chrematyczną.

J. J. Stępniewski

*) Referat wygłoszony na III Polskim Zjeździe Filozoficznym w Krakowie.

Filozofja buddyjska (VIII)

Szkoła Madhjamików (c. d.)

Wobec tego, że zależne powstawanie nie ma absolutnej rzeczywistości, jakiż sens ma kołowrot wcieleń, *samsara*, jak może się odbywać proces wyzwolenia i samo wyzwolenie? Nie można zmienić predyspozycyj karmicznych *(samskâra)* ani ich zniszczyć, bo one wogóle nie powstają. Kontinuum osobowe realne ani nie podlega samsarze, ani nie może być wyzwolone. W ten sposób uzasadnia Nagardżuna mahajanistyczne zrównanie samsary i nirwany. Zresztą pojęcie nirwany ma sens tylko jako przeciwieństwo samsary. Z chwilą zanegowania tej ostatniej, pojęcie nirwany również traci rację bytu.

Cóż więc jest zamiast tego? Czysty niebyt? Nagardżuna kategorycznie sprzeciwia się takiemu wnioskowi, bo znowuż *pojęcie niebytu ma sens jedynie jako przeciwieństwo bytu. Jeżeli się wykaże wewnętrzną sprzeczność pojęcia bytu, tym samym likwiduje się pojęcie niebytu.* A więc nie ma ani bytu, ani niebytu, ani podmiotu odrzucającego obie te alternatywy, bo podmiot taki z konieczności musiałby być albo istniejący albo nieistniejący, zaś obie te możliwości są wykluczone. Jakaż jest rzeczywistość naprawdę? Jest — p u s t a.

Zanim przejdziemy do analizy tego podstawowego dla Nagardżunizmu pojęcia, zwróćmy uwagę na to, że Nagardżuna bynajmniej nie twierdzi, jakoby te wszystkie fenomeny, których realność tak uporczywie neguje, były w ogóle nieistniejące. Bo przecież przy konsekwentnym przeprowadzeniu jego tez zostałaby zanegowana i sama negująca nauka. Jeżeli cały świat jest tylko iluzją (mâyâ), to zniszczyć tę iluzję może tylko jej przejrzenie, poznanie. Ale poznanie jako takie też nie ma absolutnej rzeczywistości, a więc sam proces zdobycia wyzwolenia, zrozumienia irrealności świata byłby niewykonalny. Nierealne okazują się i „cztery szlachetne prawdy" i w ogóle cała nauka Buddhy.

Ale Madhjamicy są nie tylko filozofami, są przede wszystkim prawowiernymi Buddhystami i nie mogą negować podstaw religii Buddyjskiej. Nie mogą również negować chociaż tego, że sami nauczają, że istnieją więc w jakiś sposób. Z pomocą przychodzi tu wypróbowana teoria 2 prawd. Przypomnijmy sobie, że pojęcie „rzeczywistego" jest dla Madhjamików równoznaczne z „absolutnym". A więc to wszystko, co jest dla nich „nierzeczywiste", jest po prostu światem względnym. Stąd uzasadnienie dla oddawna już w Buddyzmie stosowanego rozróżniania prawdy absolutnej i prawdy względnej.

Według mitologii mahajanistycznej każdemu Buddzie odpowiada jego medytacyjny sobowtór t. zw. *dhjâni-buddha*. Otóż gdy Śakyamuni objawił ludziom na ziemi tę tylko część nauki, która wówczas była dostępna ich umysłowi, jego *dhjâni-buddha* w niebie głosił naukę prawdziwą absolutną, która została przechowana najpierw przez specjalną klasę demonów-węży *(nâga)* a dopiero w paręset lat później została „sprowadzona" na ziemię przez Nagardżunę[1]) i jego uczniów. Ta właśnie najwyższa prawda która jest przedmiotem nauki Madhjamików, dotyczy jedynie rzeczywistości absolutnej. Wszystko inne, zależne powstawanie, samsara, nirwana, cała religijna nauka Buddyjska — należy do prawdy względnej. Pozwala to Madhjamikom rozwiązywać szereg sprzeczności, jakie w ich tezach wykrywano. Powiedzenie „zależne powstawanie jest bez powstawania" nie jest sprzeczne, bo Madhjamicy przyjmują, z punktu widzenia prawdy względnej, istnienie zależnego powstawania i negują go z punktu widzenia prawdy absolutnej. Albo innymi słowy, to co w doświadczeniu codziennym przedstawia się jako zależne powstawanie, w aspekcie absolutnym, gdzie chodzi tylko o realności mające własną bezwzględną rzeczywistość, — nie jest rzeczywiste. Prawda względna *nie jest więc fałszywa*, polega na innym punkcie widzenia. To też właściwie jest nie jedna prawda względna ale ich cały szereg, zależny od stopnia zbliżenia się do prawdy absolutnej. „Jeżeli mędrcy są niezgodni w poglądach, wynika to z różnego poziomu ich stopnia wiedzy". Wiedza względna jest konieczna, jako jedyna możliwość zdobycia poznania prawdy absolutnej (bo poznanie jako takie należy do prawdy względnej).

Stan ten ilustruje sławne porównanie do człowieka chorego na oczy, któremu wydaje się, że widzi w swojej misce do jedzenia włosy, których tam naprawdę nie ma. Takimi chorymi na oczy są laicy, albo Hinajaniści, uznający realność świata zewnętrznego, albo przynajmniej dharm. Zjawia się człowiek ze zdrowymi oczami (który w tym porównaniu reprezentuje Buddhę) i mówi, że w misce *nie ma włosów*. Dla chorego na oczy *jest to negacja*, ale dla człowieka zdrowego nie ma w tym negacji, bo nie ma *niczego, coby on negował*. Jeżeli neguje to dlatego, że stawia się w sytuacji człowieka chorego na oczy, aby mu wykazać jego błąd. Jeżeli przekona chorego, to ten ostatni myśli: „włosów nie ma, bo jest to tylko złudzenie moich chorych oczu". Ale przez sam fakt tego stwierdzenia *nie przestaje widzieć włosów*. I to jest sytuacja Mahajanity. On wie, że życie i świat zewnętrzny nie mają realności, ale nie może wyjść z tej realności, musi przebywać w „prawdzie względnej" chociaż zna prawdę absolutną. I tak jak chory na oczy tylko wtedy przestaje naprawdę widzieć włosy, o których nierealności wie, gdy jest uleczony, tak też człowiek tylko wtedy naprawdę wyzwala się z „prawdy względnej", gdy zostaje Buddhą. A poto, żeby do tego stanu dojść, musi przejść wszystkie etapy kariery Bodhisatwy, które właśnie stanowią prawdę względną.

Dlatego też określeniem rzeczywistości z punktu widzenia prawdy absolutnej nie jest *„niebyt"*, lecz *„pustka"*. I przypominamy, że jakiekolwiek asocjacje mogą się w umyśle europejskiego czytelnika z tą metaforą łączyć, dla Madhjamiki „pusty" oznacza przede wszystkim „pozbawiony własnego niezależnego istnienia". Z tego punktu widzenia Buddyści sami rozróżniają poszczególne stadia „pustki" *(sûnjatâ)*. Hinajana wykazuje „pustkę co do indywiduum" *(pudgalaśûnjatâ)*, co oznacza po prostu fakt, że kontinuum osobowe składa się jedynie z szeregu elementów i *jest pozbawione indywidualnego substratu* czyli duszy, âtmana. Uważa więc wszelkie rzeczywistości doświadczalne za pewne nominalne byty i pojęcia, będące jedynie kompleksami i konfiguracjami dharm. Madhjamikowie idą dalej odmawiając rzeczywistości absolutnej samym dharmom, a więc reprezentują dalsze stadium „pustki co do dharm" *(dharmaśûnjatâ)*.

Ale natychmiast przy tym stwierdzaniu zastrzegają się Madhjamikowie przeciw identyfikowaniu „pustki" z „niebytem", przeciw identyfikowaniu ich szkoły ze szkołą indyjskich nihilistów *(Nâstika)*, bo Madhjamikowie negują zarówno byt jak niebyt i dlatego nazywają się „tymi, którzy obrali drogę pośrednią"[2]). A właściwie, jak już to widzieliśmy w porównaniu do chorego na oczy, Madhjamika nic nie neguje, bo nie istnieje nic, coby mógł zanegować.

W gruncie rzeczy cała ta dążność do „pustki" ma powody nie tyle filozoficzne, ile jak to wyraźnie stwierdza Śantidewa, religijno soteriologiczne. W dążeniu do całkowitego wyzwolenia myśl musi być pozbawiona wszelkiego przedmiotu. Dokąd jest ona skierowana nawet na takie przedmioty jak „szlachetne prawdy" albo „Nirwana", dotąd wciąż istnieje i działa. Dopiero, gdy spotyka na swej drodze absolutną pustkę, traci przedmiot, a nie mając przedmiotu, przestaje poznawać, następuje wyzwolenie. W ten sposób negując Nirwanę, zdobywa się Nirwanę.

Powstaje tu jedno groźne niebezpieczeństwo. Aby właśnie z tej „pustki" nie zrobić absolutu. Aby nie potraktować tej pustki jako jedynej prawdziwej rzeczywistości. Bo pustka jako przedmiot prawdziwego poznania też należy do prawdy względnej. W prawdzie absolutnej nie może być nawet pustki, albo innymi słowy, nawet absolut, gdy się o nim mówi albo się go w jakiś sposób ujmuje, jest względny. Absolut jest nieujmowalny i jako taki przekracza nawet wiedzę Wszechwiedzącego Buddhy.

Ponieważ nie ma dharm, które by nie były puste, czyli nie ma „nie pustki", a wobec tego, zgodnie ze stereotypową formułką Madhjamików, nie ma również „pustki". To też jedyne słuszne podejście do zagadnienia jest traktować „pustkę" jako pojęcie tymczasowe, prowizoryczne, poniekąd pragmatyczne. „Buddhowie uczyli, że „pustka" jest ucieczką od wszystkich światopoglądów, ale ci, którzy wierzą w samą „pustkę" są naprawdę nieuleczalni" — powiada Nagardżuna.

Pustka jest jak tratwa, na której się przepływa rzekę, ale której po dopłynięciu do brzegu nie trzeba już więcej ciągnąć na plecach. Jest jak lekarstwo, które wypędza chorobę, ale które staje się trucizną, o ile chory nie wyrzuca go wraz z elementami choroby, jakie ono wypędza. *Jedynym sposobem ujmowania pustki jest jej nieujmowanie w ogóle.* Pozwala to niektórym Buddhystom w ogóle wyłączyć Nagardżunizm z schematów dwóch wozów: Hinajana zakłada istnienie, Mahajana zakłada pustkę, Nagardżuna — m i l c z y. Takie stanowisko jest trzecim stadium pustki. Jest „pustką pustki" (sûnjatâ-sûnjata).

(c. d. n.).

Konstanty Régamey.

[1]) Legenda ta ma wyraźnie na celu nadanie nauce Nagardżuny autorytetu bezpośredniego objawienia i nawiązuje m. in. do etymologii jego imienia *(Nâgârdżuna: nâga)*.

[2]) Zresztą Madhjamikowie sami zdawali sobie sprawę z tego jak bliska jest ich nauka, nauce nihilistów. Toteż Czandrakirti np. twierdzi, że jeżeli nawet zasadnicze tezy tych obu szkół się zgadzają, różnią się sami wyznawcy tych tez. „Jeżeli ktoś oskarża złodzieja, nie będąc tego pewnym, jedynie z ubocznych względów, a ktoś inny oskarża jako naoczny świadek, nie ma różnicy w ich oskarżeniach. A jednak pierwszy kłamie, a drugi mówi prawdę. Taka jest różnica między Nihilistami a Madhjamikami".

Ogólna krytyka materjalizmu fizykalnego (VIII)

(Dokończenie)

Sprostowanie. W numerze poprzednim w kolumnie I wiersz 1 od dołu zamiast „statyczna", ma być „statystyczna".

A więc: jest faktem, że organizm pochłania t. zw. (t. zw. — dla monadystów tak być musi to wyrażone) (MM), a buduje z niej (MŻ), i że z części swych, zrobionych w pierwszem przybliżeniu przynajmniej z (MŻ), wydziela (MM) w postaciach w naturze martwej niespotykanych jako układ i komplikacja, ale które to postacie, teoretycznie przynajmniej, wszystkie jesteśmy w stanie zreprodukować w pewnych warunkach laboratoryjnych — nie możemy tylko zreprodukować samych gruczołów np., ale mechaniści zapewniają nas, że i to kiedyś, kiedyś nastąpi. To właśnie nie nastąpi nigdy jak to postaram się udowodnić — oczywiście dla tego osobnika, który nie będzie „myślowo ślepy' (ideen blind, jak mówi Husserll), bo z takim, który nie widzi różnicy między drganiem czegoś ileś tam biljonów razy na sekundę, a kolorem czerwonym np. bezpośrednio widzianym, nie można mówić, jak to stwierdza ze starannie maskowaną rozpaczą Bernhard Bavinck[20]). Otóż badamy dane zjawisko, np. jakiegoś wydzielania gruczołu, które narazie jest zupełnie tajemnicze. Dowiadujemy się, że dany gruczoł wydziela pewną chemiczną substancję („martwy" odczynnik, który możemy ewentualnie zrobić w retorcie), która działa w pewien sposób na inne funkcje tegoż organizmu. Działanie to możemy zastąpić do pewnego stopnia sztucznym preparatem laboratoryjnym. Jesteśmy wobec tego zupełnie uspokojeni i mówimy sobie: wszystko zatem sprowadzalne jest do chemizmu. Uspokojenie to jest niesłuszne, bo problemem pozostaje samo istnienie gruczołu (i całego organizmu , którego on jest, nieściśle mówiąc, *celową* częścią) i sposób w jaki i ten gruczoł i ten organizm powstały. Na to odpowiada nam do pewnego stopnia deskryptywna embrjologja, a dalej bijochemizm komórki: ale tylko do pewnego stopnia; i tu znowu mechaniści nas zapewniają, że kiedyś granice te zostaną przełamane i nic dla nas już nie będzie prócz łączących się atomów; teoretycznie, znając całą konfigurację atomową mózgu i znając wszystkie atomy układu słonecznego, zrobiwszy pewną abstrakcję od istnienia i wpływów Drogi Mlecznej, można będzie powiedzieć np. że pan Joachim Drygulec z ulicy Wspólnej 45 m. 7 w Warszawie powie 2-go stycznia 1938 roku o 6-tej 15, słowa następujące: „przestaję pić od jutra". Może powie to o ½ tonu niżej niż będzie przewidziane: to zrzucimy na karb sztucznego izolowania systemu słońca i nieuwzględnienia działania naszej mgławicy, lub nawet na rzecz „niedokładności heisenbergowskich" — o ile będzie chodzić o indywidualne określenie elektronu — zresztą wszystko będzie w porządku. Czy wtedy będziemv zadowoleni? Sądzę, że nie: kwestja organizmu żywego w wymiarach deskryptywnej bijologji (w przeciwieństwie do fizykalnej) pozostanie w stosunku do opisu tego nadal takimże samym jadowitym problemem, bo organizm straci swój byt indywidualny w tem ujęciu i złączy się z całem otoczeniem, jako jego trochę, przez komplikację stosunków i konfiguracji, wyodrębniona część, nie mówiąc już o tem, że przypuszczalne przeżycia wewnętrzne (składające się z kompleksów jakości) Joachima Drygulca nie będą w żadnym istotnym (prócz prostego przyporządkowania — harmonja przedustanowiona Leibniza poprostu) stosunku do zbioru matematycznych formuł, wyrażających atomowe stosunki jego ciała, formuł, które się spełnią w wyżej wymienionych granicach zupełnie dokładnie. Pozatem zawsze pozostanie pytanie: no dobrze, ale z czego składają się atomy: aha — no dobrze są przecie elektrony, ale z czego składają się elektrony i tak dalej aż do nieskończoności, chyba, że zniecierpliwiony fizyk wywiesi przed nami formułki jakiegoś de Broglie, Schrödingera czv Diraca, skąd dowiemy się, że realne, jak nasze stoły i gwiazdy, atomy składają się z fikcyjnych części — tu kończy się wszystko — musimy być zadowoleni i koniec — fizyka też ma swoje granice i to jest prawo absolutne, mimo nieabsolutności poszczególnych jej wyników. Ale nie można powiedzieć, żebyśmy byli zadowoleni naprawdę. „Nie można wymagać od fizyki tego, czego ona nam dać nie może — tu kończy się nauka" — powiedzą nam. „Dobrze" — odpowiemy — „jeśli tak, jeśli faktycznie nie możecie dać odpowiedzi na pytania ostateczne, to nie róbcie z tego nowej metafizyki i nie plećcie popularnych banialuków o waszych nie dających się istotnie spopularyzować teorjach, z dodatkiem naiwnych mistycznych koncepcyjek, powstałych na tle niezajmowania się problemami filozofji i konieczności rozwiązywania ich ad hoc na tle wiedzy fizykalnej i zdobytego w jej obrębie autorytetu, tylko pracujcie dalej w waszym zakresie, w czem Wam nikt nigdy nie przeszkadzał i przeszkadzać nie będzie, a pozwólcie innym zajmować się pogardzaną przez Was t. zw. „introspekcyjną", „scholastyczną", „tradycyjną", „moralną" i czort wie jeszcze jaką (dla Was to „wsio rawno") filozofją i nie odbierajcie innym, pod pozorem naukowego wyjaśnienia, możności przeżywania najbardziej wartościowych rzeczy, w związku z poznawaniem choćby filozoficznej problematyki. — I have spoken.

Otóż idźmy za sokiem wydzielanym przez gruczoł ku jego źródłu, nie zajmując się narazie badaniem celów i skutków tego wydzielania. Ciecz jest „martwa" — jest to np. ta sama ciecz, którą mogę w każdej chwili kazać zrobić w retorcie. Gdzie ona się wydziela: z jakiejś błony, zrobionej z komórek zróżniczkowanych właśnie w kierunku tylko tego wydzielania, podobnie jak i zresztą cały gruczoł, który one składają. Co to znaczy? To jest sprawa bijochemji komórkowej — wszędzie są tylko związki atomów i nic więcej. Odpowiednie mechaniczne (chemiczne, elektryczne? — to wszystko jedno) podrażnienie wysłane przez potrzebujące danego soku „połcie" organizmu, wywołuje automatycznie fabrykację i wydzielanie tego soku przez dane komórki.

Ale tu znowu przychodzi to fatalne miejsce, w którem musimy zrobić skok. Pomijając już to, że właśnie dany sok wytwarza się dlatego, że go organizm potrzebuje [co, czego, gdzie i kiedy potrzebować może w ten pewien specyficzny sposób w obrębie (MM) choćby jako w sferze „kawałka" (MŻ)?] musimy uznać, że dana kombinacja atomów jest tak urządzona, aby, za pewnem podziałaniem na nią (katalitycznem? — przy pomocy elektryczności czyli strumienia elektronów, które stały się *nieomal* fikcyjnemi!), wytworzyć inną kombinację atomów — cóż prostszego. Ale tu też natrafiamy na tę niepozorną pozornie „przepastkę", którą musimy przeskoczyć: to, co wydaje ów sok, ta biedna, zróżniczkowana tylko do tej funkcji komórka, stanowi owo nijak do atomów niesprowadzalne indywiduum, utrzymujące swą indywidualność przy niesłychanie niestałej chemicznie konstrukcji swej; kwestja zaś choćby rozmnażania się komórek, jest kwestją zupełnie ciemną z fizykalnego punktu widzenia: porównywanie genów z atomami, a Mendla (mimo wielkości tegoż w jego wymiarze) z Daltonem (Hogben) to tylko „fasądeparle" — niewiadomo czy geny istnieją w tem znaczeniu jak istnieją widzialne chromozomy, ale w każdym razie sa to jednostki organiczne, a nie fizykalne i prawdopodobnie z niemi żadna już analiza rady sobie nie da. A nawet gdyby tak było, to byłoby to tylko przesunięciem problemu, a nie jego rozwiązaniem.

A pozatem jak powstał ten aparat, który tak doskonale fabrykuje dany sok, kiedy go potrzeba? Oczywiście przez mnożenie się komórek na podstawie ich dzielenia się. Proces ten jest na granicy widzialności — dalej następuje odrazu, bez łagodnego przejścia, skok w bijochemję, czyli w sferę wielkiej statystyki: elementy same są już niewidzialne, tylko masowe skutki ich wzajemnych oddziaływań metodą, której nic zarzucić nie można na tle wielkości, która jest istotą Istnienia. Ale czego skrótem jest ta statystyka? Mechaniści mówią, że jest ona skrótem stosunków fizykalnych elementów ostatecznych, z których wszystko jest „jak z klocków" zrobione. Czy nie można pomyśleć (t. zn. wyobrazić sobie w powyższem znaczeniu) że jest to skrótem, ale stosunków innych, nie fizykalnych elementów, które to ostatnie też w tym obrazie byłyby skrótami dla stosunków tej innej wielości, narazie nieokreślonej. Teraz wypadnie nam dokładnie scharakteryzować tę wielość, którą będę starał się opisać w cz. II., a którą określę tymczasem ogólnikowo jako wielość Istnień Poszczególnych, jako stworów żywych czasowo-przestrzennych i opisać przypuszczalne stosunki, w jej obrębie panujące, przyczem może się okazać, że prawdopodobieństwo powstania takich n. p. zawiłych organizmów jak my, jest w hypotezie monadystycznej daleko większe, niż jeśli założymy, że powstały one przez przypadkowe zderzanie się ze sobą atomów, czyli przez działanie t. zw. „ślepych sił przyrody martwej", a właściwie mówiąc prawdopodobieństwo jedyne, że z bardziej prostych organizmów powstają bardziej skomplikowane, przyczem kierunek tak w stronę prostoty jak i skomplikowania jest ograniczony tylko niemożnością przyjęcia aktualnej nieskończoności; bo przecież naprawdę prawdopodobieństwo poprzednie, powstania organizmów z przypadkowych „zderzeń" (właściwie należałoby mówić o łączeniu się) jest żadne, w granicy = O, i to bez założenia „treści psychicznych" stworzeń żywych: przy tem ostatniem założeniu jest wprost niemożliwością, opartą jako pewnik mechanistyczny tylko na tym fakcie, że po uśmierceniu (MŻ) znajdujemy w niej w przybliżeniu[21]) te same pierwiastki w ściśle, ale w pewnych granicach, nie absolutnie ściśle, tym samym ciężarze, co przed uśmierceniem jej; a przez uśmiercenie pozbawiamy (MŻ) jej najistotniejszych własności, mianowicie życia, które różni ją od (MM)[22]).

Błąd mechanistów polega na tem, że z chwilą gdy objaśnili funkcjonowanie danego „kawałka (MŻ)", które polega n. p. na wydzielaniu „martwego soku" (takiego który, teoretycznie choćby, laboratoryjnie zreprodukować można) jest procesem sprowadzalnym do stosunków fizykalnych, zdaje się im, że samo istnienie danego gruczołu w danej chwili, nie mówiąc już o jego powstaniu też czysto fizykalnie, t. zn. przypadkowem (t. zn. pod działaniem określonych sił panujących w tych parażach) łączeniem się i rozdzielaniem się atomów objaśnić będą mogli.

Może gdzieś kiedyś raz, na jakiejś planecie, mogłoby (o ilebyśmy sztucznie wykluczyli z tej koncepcji czucia) powstać przy specjalnych warunkach coś, coby w pewien sposób przez parę sekund swego trwania imitowało „kawałek (MŻ)", ale powstanie tych kawałków w takiej ilości indywiduów i rodzajów we wszystkich punktach naszej n. p. planety, jako określonych ściśle postaciowo indywidualności, z tą piekielną zawziętością przedłużania swego istnienia, apetytem i t. p. własnościami [i czuciami — bo czemu miałaby istnieć ta przepaść absolutnej różnicy między jedną stroną świata, a drugą i gdzie wypadałaby linja demarkacyjna między mną, a wymoczkiem — bo chyba psy n. p. czują (jeszcze!) powstanie przez proste przypadkowe (w znaczeniu ogólnem teorji kinetycznej gazów n. p. tylko w wymiarze atomowym przy innych siłach oczywiście) zderzanie się jakichś *martwych* rozciągłości i ruchu], wydaje się absolutną niemożliwością. Możnaby tak samo, jak to czynił zdaje się jakiś autor angielski, dziwić się tylko, że tak samo jak my i inne stworzenia, nie powstały w naturze lokomotywy, dynamomaszyny, kulomioty i tym podobne skomplikowane przedmioty[23]).

1932 r. IV. *S. I. Witkiewicz.*

[20]) Ergebnisse und Problemen der Naturwissenschafften.

[21]) Mówię: w przybliżeniu, bo bez uśmiercenia nie możemy zanalizować (MŻ); możemy conajwyżej poznać ilość i skład jej „martwych" produktów w czasie jej funkcjonowania.

[22]) Oczywiście problem sprowadzalności (MM) do (MŻ), odwrotnie niż w mechanizmie, musi być w systemie monadystycznym explicite postawiony i w pewien sposób rozwiązany.

[23]) Umyślnie wstrzymuję się od szczegółowych krytyk różnych autorów do części III-ciej. Po dalsze wyjaśnienia odsyłam do mego „główniaka": „Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia" r. 1935 i artykułów innych w „Zecie", „Drodze" (nr. 2 i 12, 1934) i w „Przeglądzie Filozoficznym" [rocznik XXXVI nr. 3 (błędy poprawione w r. XXXVII—ym, nr. 3), r. XXXIX nr. 2 i 4, r. XL, nr. 1].

Wśród nowych książek

Powieść *Jana Strzembosza „Pożyczka zagraniczna"* traktowałbym raczej jako zadatek czy obietnicę. Autor widocznie zamierza przeprowadzić w swym dziele jakąś głębiej przemyślana ideę historjozoficzną. Powiadam „jakąś", gdyż w tym pierwszym członie zapowiedzianej tetralogji, nici intrygi dopiero się zadzierzgują i czytelnik nie może sobie jeszcze urobić jasnego pojęcia o myśli przewodniej autora. Rzecz się dzieje wśród Polonji paryskiej, na wiosnę 1926. W Polsce rosną fermenty, nurtuje głuche niezadowolenie, rządy się zmieniają w tempie kalejdoskopowem. Poważnie myślący Polacy czują, że tak długo trwać nie może i nie potrwa. Powieść się kończy na tem. że główny bohater, Jacek Białynia, sekretarz naszej ambasady we Francji, opuszcza Paryż aby jechać do Polski i przyłączyć się do akcji Piłsudskiego.

Tytuł swój zawdzięcza powieść temu, iż do Paryża przyjeżdża pan senator Polko, aferzysta spod ciemnej gwiazdy, traktujący patrjotyzm polski jako interes konjunkturalny, i wśród mocno dwuznacznej finansjery francusko-żydowskiej zabiega o pożyczkę zagraniczną.

Sposób pisania nieco nużący: ustawiczne przerywanie wątku, odskoki w bardzo daleką przeszłość, niewspółmiernie obszerne fragmenty z dziejów przodków Jana Białyni. Styl mało giętki, choć nie bez swoistego uroku. Autor nadużywa efektu retorycznego, polegającego na tem, że się kładzie kropkę tam, gdzie normalnie wystarczyłby przecinek lub średnik. Otwieram książkę na str. 54 — 55: „Zerwał się z fotela. Przebiegł kilka kroków... Patrzył w ogień płonący". „Żadne społeczeństwo nie było równie bez serca. Bardziej obce nauce Chrystusa. Mniej miłosierne". „Istnieje oto potęga nieznana, obojętna z imienia, ukryta za szyldem nic nie znaczącego nazwiska. Potęga, rzucająca Francuzów na Francuzów, sąsiadów na sąsiadów, krewniaków na krewniaków. Rozszczepiająca ten sam naród, tę samą klasę społeczną. Niszcząca więzy zwyczajowe, moralne, religijne. Przetwarzająca zatargi w konflikty długotrwałe. Zasiewająca nienawiść. Spychająca człowieka w odmęt ślepej, nieustannej walki. Przygotowująca przewrót, ogólną katastrofę. Potęga pieniądza, który stał się bóstwem i tyranem. Pożercą człowieka, jego praw i woli. Żywiołem niszczycielskim, nieokiełznanym, okrutnym. Klęską." — Takim językiem przemawiają wszyscy: i autor i osoby działające.

Być może, a nawet prawdopodobnie, następne człony cyklu będą ciekawsze. Wyczuwa się, że autor może dać więcej niż dał. Znać w nim kulturę oraz rozległe oczytanie historyczne.

Naprawdę jednym tchem czyta się powieść *W. J. Grabskiego pt. „Na krawędzi"*. Jej bohaterem jest Jacek, bardzo jeszcze młody narodowiec - idealista. Poważnie chory na płuca, wyjeżdża zagranicę na kurację. Subtelnie i z niebylejakim znawstwem przedmiotu opisuje nam autor ponure dzieje wciąż się pogarszającej choroby, która zwolna ubezwładnia Jackowe ciało. Jednocześnie odbywa się w bohaterze dramat psychologiczny. Nie można tego nazwać „nawróceniem", gdyż Jacek od dzieciństwa jest chrześcijaninem wierzącym. ale oto staje on w obliczu czegoś, co można — zależnie od punktu widzenia — uznać bądź za niezwykłe lecz naturalne zjawisko, bądź za — cud. Z maestrją pokazuje nam Grabski, jak na ten fakt reaguje sam bohater, jego sceptyczna matka, jego przygodna kochanka.

Niemal każde odezwanie się Jacka zawiera myśl własną i ciekawą, niekiedy zastanawiająco dowcipnie ujętą. Jacek jest typowym Polakiem; nie sądzę, by czytał Kanta czy Wrońskiego; podejrzewam, że do głębokich studjów filozoficznych nie potrafiłby się zmusić. Ale jest w nim jakaś bardzo inteligentna, żywa, trzeźwa dążność do ogarnięcia *całej* rzeczywistości, transcendentnej zarówno jak immanentnej. Autor nie idealizuje go ani trochę. Jacek robi mnóstwo głupstw, a co gorsza dla jego opinji w oczach czytelników — popełnia czasem rażące nietakty. Tym żywszym jest człowiekiem, z tem większą sympatją śledzimy jego rozwój duchowy. Ujmuje nas jego dobroć i ludzkość. Ten ideowy antysemita dyskutuje z młodą żydówką w sposób nieprzejednany, a zarazem przyjacielski i serdeczny. Kiedyś, gdy rzucił jakąś przykrą uwagę, panna Lili grozi: nigdy wam tego nie zapomnę. Na to Jacek: a pamiętaj mi to choć sto lat, byleś żyła i była zdrowa! (bo panna Lili jest współkuracjuszką). Ładne to.

Dziwnie piękna wydaje mi się modlitwa Jacka nie *za* lecz *zamiast* człowieka, który przed miesiącem zmarł w pokoju sanatoryjnym, gdzie teraz Jacek mieszka. Jacek nie może zasnąć w nocy, rozmyśla o tym, w zupełnej samotności zmarłym cierpiętniku, i tak się modli:

„Mój Boże! Choć późno tak, lecz przecież dni ziemskie nie liczą się. Dziś jak przed miesiącem ten sam Twój księżyc świeci, taki sam jak przed tysiącem lat, jak w chwili śmierci tego człowieka. Nieznany człowieku! Weź z mego serca okruszynę uczucia, weź z moich oczu odrobinę blasku i spojrzyj i odczuj. Bo cóż ci więcej dać mogę? Weź z moich warg szept i zamień go na własną modlitwę. Jeśli nie masz własnej świadomości i myśli, wpłącz się w moją i módl się razem ze mną. To jest twoja modlitwa. Módl się: Boże mój! Zagubiłem swój wzrok w oparach zmysłów, a skorupa ziemskiego przywiązania skuła mego ducha kajdanami. Wyzwól mnie, Panie! Zamieniłem własną myśl na martwe wzory i prawidła rozumu, lecz opadły one i zwiędły wraz z ciałem i pozostałem bez świadomości. Daj mi świadomość, Panie! Nie szukałem nigdy Twoich dróg i bezwiednie błądzę po bezdrożach. Skieruj mnie na swą drogę! Nie darzyłem innych duchów miłością, nie miłują mnie i inni, zmiłuj się Ty nade mną! Nie śmiem Cię nazwać swym Ojcem, bom nie był Ci synem. Bądź miłościw mnie grzesznemu, bądź miłościw mnie ślepemu, bądź miłościw, Ojcze nasz"...

Obie powieści wydała księgarnia św. Wojciecha. Nader przyjemny format, druk ładny czysty. *Cz. J.-K.*

Antoni Madej

Fraszka

Prof. J. Ujejskiemu za jego książkę p. t. „O cenę absolutu".

Wbił lancet w serce trupa
i wrzasnął na gardło całe:
— „Duch? — bujda. Ścięgien kupa,
nic więcej, nic więcej, mówię wam, zbadałem!

Oto tracam go lancetem — trupa —
ani drgnie, ani się skarży.
Teraz go zmierzę, zliczę, zważę,
ze skóry go obłupię.

Ten trup co tworzył?
— Ścięgna, skórę, kości,
a co ponadto, to są bujdy,
absurdy o nieśmiertelności,
mistyczne fluidy!

Mój skalpel nieomylny
ciął go na poprzek, wszerz i wzdłuż!
Com znalazł? — W mikroskopie
jest nie absolut, ale — kurz!"

*

Tak się natrząsa niska pycha
z wielkości i cierpienia.
Nie widzi dzieła — tylko trupa!
Nie szuka ducha — tylko cienia!

Marjan Niżyński

Azalje

Z doniczek co dnia po wyniosłym oknie,
Wspina się puszcza palczystej zieleni,
Spływam pomiędzy azalje zawrotne,
Wzbieram ich pychą i zakwitam nimi.

Takbyśmy sobą umarli dojęci,
Gdybyś nie ty. O pułku kuchto dojna.
Której za sznycel kiedyś „Ku pamięci"
Przyrzekłem sonet napisać o wojnie.

Więc oto jeszcze zielony roślinny,
Wystrzelam z pysznie burzliwej plątawy,
Zajeżdżam dziarsko pokoje dziecinne,
I wmądrzam w siebie: — Wróg, krew, śmierć, krzyż, sprawa.

Lecz zanim zdążę pod wolierą nocy
Wypłoszyć czołgi i uprząść zasieki,
Okno się wzburza i liśćmi trzepoce
A pączkom sypią się ryże wypieki.

I już na pomoc poświata im bieży,
I kanonada woni w nozdrza wali,
Że mówię na głos: — Żołnierze, żołnierze,
A piszę głupio: — Azalje, azalje.

A więc łeb stacza się do wrzących dłoni.
Okrążam pokój, gryzę płatki warg,
Klękam i modlę się żarliwie do nich:
„— Kyrie elejson. Kudliński, Remarque".

Ja: Chlor, one: Ozon. Ja: Szkielety
A one tkanek fermentami rosną,
Ja, że bohater, one, że poeta,
Ja krzyczę: Prawo. One szepcą: Postęp.

Rozsadzam buntem parną ciszę sali,
Strzelam strofami. — A one spokojne.
Wreszcie zziajany, odpływam w azalje,
Senny przegrywam tę wojnę o wojnę.

I tak w gorączki oślepłych ulicach,
Po szybie gonię siebie lunatyka,
W palcach mi tańczy rozpalony sznycel,
Moje trzydzieści srebrników.

O kuchto pułku! O wilczyco dojna!
Wstyd mię za kwiaty pali.
Żeby aż tyle zieleni o wojnę?
Czekajmy uwiędną azalje.

Uspołecznienie kultury

Gdyby chciano najlakoniczniej określić nowo wydaną pracę *Bogdana Suchodolskiego* p. t. *„Uspołecznienie kultury"* [1]) sądzę, że najlepszem z możliwych byłoby określenie: książka kompromisów.

W stosunku do znanego zjawiska antynomjalności (przeciwstawności) możliwych na daną sprawę poglądów, dwa stanowiska znajdują mocne ugruntowanie: punkt widzenia „od wewnątrz" antynomji (a więc jednostronny) lub też, wyższy odeń, pogląd transcendujący w ugruntowaną *metafizycznie* syntezę. Obok tych dwu zasadniczych aspektów rzeczywistości, a raczej (historycznie niejako biorąc) pomiędzy nimi, znajduje się punkt widzenia kompromisowy, widzący częściowy udział w prawdzie obu poglądów antynomjalnych, ale nie mający ugruntowania metafizycznego dla dokonania *twórczej syntezy*, w stosunku do antynomji— transcendentnej. Oto źródło kompromisowości. Jest ona charakterystyczna dla przejściowości epoki naszej i jej reprezentantów. Niemniej, przy najlepszej nawet ich woli, wyjście z impasu, jakim grozi ten stan rzeczy oparty na sztucznych, niepowiązanych organicznie łataniach, znajduje się tylko i wyłącznie w sferze idei, pierwszych zasad, *w metafizyce*. W świecie faktów i zjawisk synteza „przesięgająca" uskutecznić się nie da, gdyż świat ten jest właśnie domeną antynomij. Synteza nie jest prostą sumą zalet i wad poglądów antynomicznych i tym właśnie różni się zasadniczo od kompromisu. Synteza dynamicznie przenosi niejako zagadnienie na wyższą płaszczyznę. Sumaryczny kompromis pozostaje na płaszczyźnie pierwotnej, na płaszczyźnie tej co i „barykada".

B. Suchodolski obszernie analizuje kwestję kultury i jej uspołecznienia. Podchodzi do zagadnienia tego z możliwie najlepszym ustosunkowaniem się do wagi i doniosłości zjawiska, oraz z pełną świadomością mankamentów kultury dnia dzisiejszego. Wysuwa postulaty zasadniczej doniosłości. Walczy o zdynamizowanie kultury, o humanistyczny, osobotwórczy punkt widzenia, przeciwstawia się deterministycznemu automatyzmowi, mechanicznemu traktowaniu jej zagadnień. Baczy też na jej stronę moralną, kładąc nacisk na moment sprawiedliwości w zakresie tak indywidualnym, jak zbiorowym czy wreszcie, że tak powiem — kosmicznym. I to są bez wątpienia postulaty nader słuszne.

Równie słuszne jest też silne powiązanie kultury z zagadnieniem pracy, oraz położenie wielkiego nacisku na kwestję wychowania. A jednak? Nie ulega wątpliwości, że o ile strona negatywna (zarzuty wobec obecnego stanu kultury) nie budzi wątpliwości, strona pozytywna wypadła blado, poprostu zawieszona jest w powietrzu.

Wina niewątpliwie leży w metodzie. Pomijam tu stronę zewnętrzną, czysto techniczną książki, liczne nużące powtarzania się, które z powodzeniem mogły być zastąpione pewnemi *ustaleniami*, aby nie wracać wielokrotnie do tego samego materjału faktów i przesłanek, dla wyciągnięcia tych samych wniosków. Chodzi tu o metodę podejścia do samego sedna zagadnienia. Uderza w nim brak precyzji filozoficznej, zwłaszcza jeżeli chodzi o kwestję kilku podstawowych terminów, których jednoznaczność gwarantuje możność komunikowania wzajemnego myśli. Terminów podstawowych używa autor w znaczeniu dowolnie szerokiem, często sprzecznem z tem, co one wyrażają. Rażącym przykładem będzie tu termin „kultura". Nie ulega wątpliwości, że wszelkie formy oddziaływania człowieka na przyrodę (nawet na własne bios) zalicza się do cywilizacji. Jest to domena nauk fizykalnych, licząc „wzwyż" aż do psychologji i t. p. Kultura ma za przedmiot zwrócenie się człowieka na własne „ja", na „cogito" (z entymematu Kartezjusza). Jest to domena filozofji (metafizyki), religji i sztuki. Brak podstawowych rozróżnień tego rodzaju jest przyczyną wielu poważnych nieporozumień w pracy Suchodolskiego, wynikających zwłaszcza z niedostatecznego rozróżnienia „sfery" metafizyki, religji i sztuki w stosunku do „sfery" zagadnień naukowych. Podobnie niedość rozgraniczone są zakresy pojęć tworzenia i produkcji. Nie są to zarzuty natury czysto werbalnej. Chodzi o treść kryjącą się pod terminem i — wskutek powyższego — o wiele nieporozumień i błędów, wynikających z braku precyzji.

Zacieranie granic w strukturach czy konstrukcjach z natury swej hierarchicznych, prowadzi nieuchronnie do (często nieświadomego!) przekraczania tych granic w sensie niwelizacyjnym.

Rozróżniliśmy powyżej kwestję kultury i cywilizacji dlatego, że potrzebne to jest do zasadniczego stwierdzenia. Kultura jest kwestją *metafizyczną* i domaga się *swoistej metody*. Do jej zagadnień można podchodzić tylko „od góry", określiwszy choć z grubsza jej istotę. Nie znosi ona operacyj zasadniczych, dokonywanych na podstawie indukcyjnego sumowania pewnej ilości faktów, możliwego w naukach doświadczalnych. Tymczasem Suchodolski w pracy swej postępuje tą właśnie metodą. Nie określa choćby najogólniej zakresu kultury, a tylko podaje dowolnie kilka jej cech i przejawów.

I tu dotykamy nader ciekawego zjawiska. Niechęć autora do metafizyki (widoczna choćby z ilości cytowanych autorów — Platona, Kanta i Hegla cytuje zupełnie przypadkowo, „nieobowiązująco"), która wynikła jak się zdaje z przesadnego dążenia do „ścisłości", „naukowości", z obawy o swoisty realizm, zemściła się właśnie zawieszeniem całej jego pracy w próżni. Jest to znowuż rezultat kompromisu. Widząc niewystarczalność realizmu i idealizmu, nie chce Suchodolski rozwiązać tej sprzeczności w kategorjach filozoficznych syntezy nadrzędnej. Kompromisowo sumuje to, co wydaje mu się w obu poglądach dodatniem, lecz jakże blado i niewystarczająco sumowanie to wychodzi. Z jednej strony mamy w sztucznym tym konglomeracie *realizm oderwany od swych podstaw*, niejako przyjęty na wiarę, *dogmatyczny*. Z drugiej strony idealizm niczem nieuzasadniony i nie powiązany organicznie, nieomal mistyczny. Słowa takie jak Bóg, miłość i t. p. w książce znajdują się niewiadomo skąd, wtrącone zzewnątrz prawem deus ex machina i stanowią raczej świadectwo pozytywnego nastawienia psychicznego autora, aniżeli elementy dyskutowanej przezeń rzeczywistości. Niechęć do metafizyki, a w każdym razie „przeoczenie" jej w dyskusji na temat kultury, zakrojonej zresztą tak szeroko, że nawet prymitywni utopiści biorą w niej udział, zemściła się podcięciem korzeni całej pracy i co za tem idzie, zahamowaniem zamierzonego i propagowanego przez autora dynamizmu. Dynamizm nie znosi kompromisu.

Analizując pojęcie kultury, dochodzi Suchodolski do rozróżnienia kultury jednowarstwowej i dwuwarstwowej. Kultura *jednowarstwowa* to ta, „która w całości mieści się w aktualnych przeżyciach i czynnościach zbiorowiska ludzkiego", jest zdobywana i doświadczana przez wszystkich w bieżących działaniach życiowych; dorobek pokoleń jest w niej znikomo mały, a tradycja dana jest tylko w formach obyczaju, żywo praktykowanego. Życie upływa w aktualności. Kulturą *dwuwarstwową* jest taka, w której ponad sferą bezpośredniej żywotności istnieje jako nadbudowa potężny świat tradycji i tworów zobjektywizowanych. Przykładem kultury jednowarstwowej będą t. zw. kultury ludów pierwotnych, nasza kultura jest dwuwarstwowa. Autor występuje jako zasadniczy zwolennik pierwszego rodzaju kultury, a zdecydowany przeciwnik „sztywnej nadbudowy" kultury dwuwarstwowej, jako mniej przeżywanej.

Wydaje się jednak, że rozróżnienie to jest raczej nieuzasadnione. Kultura jednowarstwowa, jak stwierdza sam autor, ma jednak pewną dozę tradycji. Jest to nic innego, jak owa „sztywna nadbudowa" w kulturze dwuwarstwowej, z tą tylko różnicą, że wskutek ogólnego zastoju kultur pierwotnych, rozwój tej tradycji (obrzędy religijne, obyczaje, skomplikowane przepisy magiczne, dzieła sztuki) został zahamowany na niskim stosunkowo stopniu, dostępnym dla przyswojenia przez członków danego plemienia. Faktem jest jednak, że tradycja ta ma „sztywność" gatunkowo tę samą, co i „sztywność nadbudowy" kultury naszej. Różnica jest więc czysto *ilościowa*. Właśnie „nadbudowa" ta, dzięki swej sztywności i odporności, stanowi w zmiennych kolejach myśli ludzkiej stałe kryterjum porównawcze, a prócz tego pozwala pokoleniom włączać się w ciąg historji w tym momencie, w którym przychodzą i kontynuować dzieje bez ustawicznego rozpoczynania od Adama i Ewy. Ta „nadbudowa" jest, jak się okazuje, właśnie — budową. Sztywność jej to nie „skorupa", a *kościec ideowy* ludzkości, w swej niepodatności na żądania aktualnej chwili stanowiący zabezpieczenie jej od wypaczenia. Nie będzie przesady jeżeli powiemy, że historją ludzkości jest właśnie ów szlak: Platon — Kartezjusz — Kant — Wroński (biorąc zasadnicze jego punkty) oraz równolegle — historja sztuki.

Aż proszą się o *filozoficzne* rozwiązanie problematy: postępu i celowości historji (czy epoki historyczne mają swoje cele, czy też cel historji jest jeden). Tylko metafizyka może też odpowiedzieć na tę kwestję, że choć poszczególne dzieła sztuki stanowią całości skończone, niemniej możliwy jest *rozwój historyczny sztuki* jako takiej.

Tak, ale filozofów, którzyby mieli coś istotnego do powiedzenia w sprawach historjozofji czy sztuki (z Polaków — Libelt, Wroński) w pracy Suchodolskiego nie spotykamy. Ze sztuką obszedł się autor chyba najgorzej. Nie znajdując rozwiązania problemu pozornej bezinteresowności sztuki, ułatwił sobie nadmiernie zadanie. Zacytował kilku „pięknoduchów" i na ich konto przejechał się po „czystej myśli" i „czystej sztuce", jako „oderwanej od życia".

Zdaje się, że to nie sztuka oderwała się od życia, ale naodwrót: życie, ludzie w swym zmechanizowaniu i skarleniu psychicznym oderwali się od sztuki. Mówi Norwid, że aby się napić z karafki, wystarczy chwycić za szyjkę i do ust przechylić, ale by pić ze źródła, klęknąć trzeba. Gdy ludzie odwracają się od sztuki (i kultury wogóle), tem gorzej dla ludzi. Szczęściem w tem nieszczęściu jest właśnie to, iż sztywność owej kultury uobjektywnionej w dziełach i dystans jaki wskutek tego między nią a ludźmi powstaje, jako rażąco widoczny, wprost uderzający, stanowi *znak ostrzegawczy*, alarmowy.

Nigdy w dół, naginaniem sztuki (i kultury wogóle) do potrzeb ludzkich, lecz podnoszeniem *człowieka*, podnoszeniem i pogłębianiem *potrzeb jego* dystans ten zmniejszyć możemy. Jednym z pierwszych kroków na tej drodze, jak słusznie pisze Suchodolski, stać się musi reforma pojęcia *pracy* i *wychowania* w oparciu o rozbudowany filozoficznie postulat *twórczości*, będącej intymną cechą człowieczeństwa, a sublimującej w twórczości czystej — kulturze. I to jest warunek podstawowy prawdziwej atrakcyjności kultury, zwiększenia jej zasięgu, jej *uspołecznienia*.

Mirosław Starost.

[1]) Warszawa 1937. Tow. Wyd. „Rój".

Na marginesie polemiki

Polemika o katolickość Wrońskiego wywołała żywe zainteresowanie i liczne echa prasowe. M. in. w świątecznym n-rze „Czasu" zabrał głos prof. Witołd Rubczyński, który w artykule p. t. „Obosieczna broń" usiłuje wykazać, że dowodzenie rozumowe prawd wiary jest nietylko niemożliwe, lecz i niebezpieczne. Stanowisko takie, jak już zaznaczyłem, tchnie fideizmem, tak bardzo w Polsce rozpowszechnionym. Czy Objawienie wymaga dowodu? Teoretycznie tak, bo inaczej „wiara rozumna" zamieniłaby się w absolutny irracjonalizm, co może się podobać potępionym przez sobór watykański modernistom, ale odstręczyć musi każdego integralnego znawcę i wyznawcę doktryny katolickiej; praktycznie również tak, bo mnożenie się herezyj i doktryn antychrześcijańskich (masonizm, rasizm, bolszewizm, totalizm państwowy i t. d.) oraz pogłębiający się rozkład cywilizacji chrześcijańskiej jest właśnie następstwem braku takiej rozumowej hermeneutyki absolutnej. Zapowiedź dowodu mamy w obietnicy Parakleta, Ducha prawdy, danej przez Chrystusa. Oczywiście nie idzie tu o dowód empiryczny czy logiczny, jaki ma na myśli prof. Rubczyński, lecz o dowód czysto metafizyczny, który może być dany tylko po odkryciu istoty „rzeczy samej w sobie", t. j. po rozwiązaniu rzekomo beznadziejnego problemu absolutu. Rozwiązanie to znalazł Wroński.

Prof. Rubczyński widzi niebezpieczeństwo dowodu w tem, że gdy on się okaże niewystarczający, wiara osłabnie jeszcze bardziej. Ja sądzę, że obawa to niesłuszna, bo gdy ludzie rozczarują się do jednego dowodu, nie przestaną tem samem ufać, że znajdzie się drugi, lepszy. Pozatem mogę zapewnić prof. Rubczyńskiego, że dowód metafizyczny przeprowadzony przez Wrońskiego jest całkiem wystarczający.

Prof. Rubczyński twierdzi, że środki jakimi rozporządza nauka nie pozwalają rozstrzygnąć nawet takiej czysto ziemskiej kwestji: czy ludzkość pochodzi od jednej pary, czy też powstała ze zbiorowiska istot udoskonalonych przez ewolucję. Otóż Wroński rozstrzyga tę kwestję (v. „Apodictique", str. 173, „Création de la matière organique", odn. 2) na korzyść pochodzenia od jednej pary, co n. b. pozostaje u niego w zgodzie z zasadą ewolucji. Oczywiście dowód Wrońskiego nie jest tu empiryczny, lecz transcendentalno - genetyczny, t. j. otrzymany przez dedukcję aprioryczną posiadającą jednocześnie walor ontologiczny (jak posiadają go dedukcje matematyczne w zastosowaniu do fizyki czy astronomji teoretycznej).

Problemat prawdy wogóle, poruszony mimochodem przez prof. Rubczyńskiego, pomijam, gdyż zaprowadziłby on nas zbyt daleko. Zresztą sceptycyzm wobec samego pojęcia prawdy podałby w wątpliwość nietylko walor dowodu prawd wiary, lecz i walor Objawienia.

*

W „Polonii" z 25.IV. b. r. Jan Archita, w inteligentnie napisanym artykule „Batalja o Wrońskiego" zbyt pochopnie aprobuje wystąpienie „Pro Christo" (n. b. jest on współpracownikiem tego pisma). Mam nadzieję, że po odsłonieniu przezemnie kulis, t. j. autora i inspiratorów tego wystąpienia w art. „Ks. Oraczewski bez maski" p. Archita odwoła tę aprobatę. Jakże słuszną i wypróbowaną jest zasada: audiatur et altera pars, o której zapomniał widocznie autor artykułu.

P. Archita zarzuca Wrońskiemu „przesadny i bezwzględny racjonalizm", wrońskistom zaś ich uroszczoną pewność, że „mistrz" przynosi wszelką i całkowitą prawdę. Na „zarzut racjonalizmu" odpowiedziałem wyczerpująco w art. „Czy wrońskizm jest sprzeczny z doktryną katolicką", (nr. 3), oraz w art. „Misja Ducha św. w dziejach" w n-rze bieżącym.

Orzeczenie soboru watykańskiego, rzucające „klątwę na tych, którzy twierdzą, że w objawieniu Bożym nie zawierają się właściwe tajemnice, lecz prawdy dostępne i zrozumiałe na drodze „przyrodzonej" *nie dotyczy Wrońskiego*. P. Archita wie o tem, bo sam pisze, że p-g wrońskistów „tajemnice wiary istnieją, ale tylko dla rozumu doczesnego, nie zaś absolutnego". Wniosek z tej przesłanki o rozumie absolutnym Wrońskiego nie jest bynajmniej absurdem, lecz naturalnym następstwem, które też akceptujemy.

Brak konsekwencji dostrzegam zato w twierdzeniu autora, że dowód rozumowy boskości Chrystusa jest niemożliwy i niedozwolony; sam on bowiem mówi dalej, że dowodami boskości Chrystusa są *fakty:* proroctwa i świadectwa Ewangelistów, którzy zapisali słowa samego Chrystusa i przebieg Jego życia, zakończonego cudem zmartwychwstania. Wynika stąd, że: 1) Kościół przyjmuje dowody boskości Chrystusa, 2) Kościół dopuszcza dowody empiryczne (fakty), które n. b. są dowodami dla rozumu, a raczej dla niższej jego władzy: rozsądku (doświadczenia). Dlaczegoż więc nie miałby on dopuścić dowodów metafizycznych, transcendentnych, przeznaczonych dla wyższych władz rozumu?

Co do wyłączności prawdy u Wrońskiego, to on sam stwierdza, że całe dzieje ludzkości są zbiorowem poszukiwaniem i wytwarzaniem prawdy i dobra.

*

W nowym numerze „Pro Christo" znajdujemy przedruk perfidny artykułu ks. Ciemniewskiego z „Zetu" („Wrońskizm a katolicyzm"), który ma jakoby świadczyć przeciw nam i popierać stanowisko „Pro Christo". Ale w „Pro Christo" nazywa się przecież wrońskizm „zatęchłą" i „szkodliwą" doktryną, podczas gdy ks. Ciemniewski podkreśla jej wielkość, genjalność i pożyteczność. Zarzut herezji pelagjańskiej, podniesiony przez ks. Ciemniewskiego już odpadł; po artykule mym w n-rze bież. może odpaść i „zarzut racjonalizmu". Cóż wtedy pocznie redakcja „Pro Christo"?

*

To samo ostrzeżenie odnosi się i do pisma „Młodzież Katolicka". Trzeba wprzód wysłuchać całej argumentacji napastowanych. Informujecie nieściśle swych czytelników: prasa folksfrontowa nie zaatakowała „Pro Christo" za jego art. o Wrońskim, lecz przeciwnie *poparła go* z całą furją. Jak wyglądało poparcie prasy narodowej i katolickiej, już wiemy: ks. Oraczewski popierał tam sam siebie. O ile nam wiadomo „Warsz. Dziennik Nar." niezbyt chętnie udzielił mu głosu w tej sprawie.

Sądzę też, że red. „Młodzieży Katolickiej" odwoła swe uwagi o mej etyce publicystycznej, gdy się już dowiedziała po czyjej stronie była walka otwarta, odważna i czysta, a po której brak etyki, tchórzostwo i obłuda.

Jerzy Braun.

Redakcja: Warszawa, ul. Wierzbowa 8, IV p., — Administracja: Chmielna 68 m. 37, tel. 6-61-64. Kraków — Tadeusz Kudliński, Słoneczna 15 m. 9.

Redaktor przyjmuje we wtorki i piątki od g. 18 — 19. Prenumerata: kwartalna 3 zł., półroczna 5 zł., roczna 10 zł. P. K. O. Warszawa — Jerzy Braun 153.210

Zakł. Graf. „DRUKPRASA", Warszawa, Nowy Świat 54, tel. 615-56 i 242-40.